المنظمة العربية للترجمة

غيردا ليرنر

نشأة النظام الأبوي

ترجمة

أسامة إسبر

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة

غيردا ليرنر

نشأة النظام الأبوي

ترجمة

أسامة إسبر

مراجعة

الأب بولس وهبة

الإهداء

إلى فيرجينيا وارنر وإليزابيت كامارك مينيتش

لأن فكرهما تحدّى وأكّد فكري

لأنهما منحتاني، بحبّهما وصداقتهما، القوة والدعم.

مقدمة المترجم

ترى غيردا ليرنر (Gerda Lerner) أن الأفكار الرئيسية للنظام الأبوي، إذا ما بسّطناها قليلاً، هي أن الرجال والنساء خُلقوا على نحو مختلف، ولهدفين مختلفين، وأنّ الرجال يمتلكون ذهناً مفكّراً وذكاء متفوّقاً وقدرة على القيادة. بالتالي من المقدّر عليهم أن يمثّلوا النظام والحكم؛ فيما النساء أدنى على المستوى الفكري، بالتالي يجب أن يَخْضعْنَ ويصبحن متّكلات على الرجال. وهن غير قادرات على التفكير والتنظيم. وبسبب من هذا، لا تحتاج النساء إلى التعليم إلا كي يحضّرن أنفسهن لهذا الدور الداعم. وربما كان المظهر الأكثر تدميراً لهذه الخطة هو أن الله لا يتحدث مع النساء، ولا تستطيع النساء التحدث مع الله، ولا يستطعن الوصول إلى الله إلا عبر توسّط الرجال. وفي فترة ألفي سنة من التاريخ المسيحيّ، اعتُنقت هذه الأفكار كأنها أوامر من الله وصارت متضمَّنة في المنظومة التربوية الغربية على جميع المستويات.

إن كتاب غيردا ليرنر كتاب تفكيكيٌّ وتأسيسيٌّ في آن، فهو يفكّكك آليات السيطرة على النساء وإخضاعهنّ، التي صُنِعتْ منذ بدايات الحضارات الأولى المعروفة في الشرق الأدنى القديم، منذ أن بدأ الإنسان في تدجين الحيوانات والسيطرة على الطبيعة، وهو

تأسيسيّ لأنه من الكتب الأولى في مجاله، التي تحلّل بعمق واستبصار وإحاطة النظام الأبويّ وتأصّله في الأسطورة والدين والتاريخ المدوَّن، جاعلاً من نفسه كتاباً نسوياً رائداً بامتياز، يعكس تمكّن المرأة وقدرتها على نقد وتفكيك الخطاب المتمركز ذكرياً. فالكتاب مؤلف من قبل امرأة، مما يلقي ضوءاً على دور النساء في العمل على تحرير أنفسهنّ من سيطرة النظام الأبويّ الذي دفع بهنّ إلى مرتبة متدنيّة وأخضعهنّ لسيطرة الرجل الذي صار الآمر الناهي فيما يتعلّق بحياتهنّ. هذا الرجل الذي تعلّم السيطرة على المرأة في البداية من تدجينه للحيوانات، كما تذهب المؤلفة.

إنّ مؤلفة الكتاب مؤرخة وأستاذة في جامعة وسكنسون ـ ماديسون وأستاذة زائرة في جامعة ديوك، في الولايات المتحدة الأميركية، وهي إحدى مؤسسات ميدان تاريخ النساء، ورئيس سابق لمنظمة المؤرخين الأميركيين. وقد درّست أوّل منهج في العالم حول تاريخ النساء في الكلية الجديدة للبحث الاجتماعي سنة 1963. ووضعت أوّل برنامج دراسات عليا حول النساء في الولايات المتحدة الأميركية.

إن كتاب **نشأة النظام الأبوي**، الذي حصل على جائزة جون كيلي سنة 1968، التي تمنحها الجمعية التاريخية الأميركية، يُعدّ إنجازاً ضخماً في حقل دراسات المرأة. فهو إعادة بناء جذرية للمفاهيم في الحضارة الغربية، ويجعل من الجنس، من حيث الذكورة والأنوثة، أساساً لتحليله. يذهب إلى أنّ هيمنة الرجال على النساء ليست «طبيعية» أو بيولوجية، وإنما هي نتاج تطوّر تاريخيّ بدأ في الألفية الثانية قبل ميلاد المسيح في الشرق الأدنى القديم. وبما أن النظام الأبوي كنظام، ينظّم المجتمع تأسّس تاريخياً، فإنه يمكن أن ينتهي بسيرورة تاريخية.

يركز الكتاب على التناقض بين دور النساء المحوري في إنشاء المجتمع ودورهنّ الهامشي في سيرورة صناعة المعنى، والتعريف والتأويل، ويستقصي أسئلة مهمة مثل: ما الذي يفسّر عزل المرأة عن السيرورة التاريخية؟ ما الذي يشرح التأخير الذي استمرّ أكثر من 3500 سنة في وصول النساء لوعي خضوعهنّ وموقعهنّ المتدني؟

تعود المؤلفة إلى ثقافات الحضارات الأقدم المعروفة في الشرق الأدنى لكي تكتشف أصول استعارات الجنس الرئيسية للحضارة الغربية، وعبْر استخدام الدليل الأركيولوجي والتاريخي والأدبي تتعقب تطور هذه الأفكار والرموز والاستعارات وإدخالها في الحضارة الغربية على أساس العلاقات بين الجنسين والتي اتخذت طابعاً أبوياً.

إن هذا الكتاب الذي يُعدّ تأويلاً مثيراً ومتحدّياً للخضوع التاريخي للنساء، كما ذهب بعض النقاد، يمثل خطوة نحو الأمام في النقد النسوي للصرح المعرفي البطريركي والكتابة حول النساء. وهو بالتالي يفتتح من جديد فصلاً من تاريخ النساء ظنّ المؤرخون أنه قد أُغلق إلى الأبد، وهو أصول الهيمنة الجماعية على النساء من قِبَل الرجال.

إنّ ترجمة كتاب **نشأة النظام الأبوي** للمؤرخة الأميركية غيردا ليرنر (1920–2013) إلى اللغة العربية تكتسبُ أهميتها من كون هذا الكتاب يلقي الضوء على مسألة جوهرية تتعلّق بخضوع المرأة، ليس في الغرب فحسب، وإنما في الشرق أيضاً. فعبر تحليله لأصول وجذور هيمنة الرجال على النساء في النصوص الأسطورية والدينية القديمة، يكشف أيضاً جذور تصنيع خضوع المرأة العربية، بالتالي، فإنّ قراءة هذا الكتاب ستساعد المرأة العربية، في صراعها لتفكيك بنية النظام الأبويّ، الذي يهمّشها ويلغي دورها ويُخضعها، حارماً المجتمع من نصف قوّته الخلاّقة. ذلك أن المرأة العربية لا تزال

تكافح ضدّ النظام الأبوي إلى الآن من دون أن تحقق انتصارات جذريّة. ولعلّ هذا الكتاب سيلقي ضوءاً على تعقيدات النظام لأبويّ وهيمنته على المستويات كلّها.

أسامة إسبر

عرفان بالجميل

استغرق إنجاز هذا الكتاب سبع سنوات. بدأ سنة 1977 ببضعة أسئلة شغلتْ ذهني، بين فترة وأخرى، على مدى خمس عشرة سنة. وقد قادتني إلى الفرضية القائلة إنّ علاقة النساء بالتاريخ تُفسّرُ طبيعة الخضوع الأنثوي، وأسباب تعاون النساء في سيرورة خضوعهنّ، وأوضاع معارضتهنّ له، ونشوء الوعي النّسوي. خطرتْ في ذهني آنذاك فكرةُ صياغة «نظرية عامة» حول النساء في التاريخ، واستغرق الأمر خمس سنوات من العمل، تقريباً، لكي أكتشف أن هدفاً كهذا سابق لأوانه. كانت المصادر المتوفرة حول ثقافة الشرق الأدنى القديم غنية جداً، وقدمت الكثير من الإضاءات، بحيث جعلتني اكتشف أنني بحاجة إلى تأليف كتاب كامل لكي أستقصيَ هذه المادة. وهكذا توسّع المشروع إلى مجلدين.

قدّمتُ المخطط النظري لعملي المُتَصوَّر في ورشة عمل في مؤتمر «الجنس الثاني ـ بعد ثلاثين عاماً: مؤتمر تذكاريّ حول النظرية النّسوية» في جامعة نيويورك، 27 - 29 أيلول، 1979. وفي تلك الورشة استفدتُ من التعليقات المحفِّزة للكاتبة إليزابيت جينوي (Elizabeth Janeway)، والفيلسوفة إليزابيت مينيتش (Elizabeth Minnich). وقُدِّمتْ نسخة منقّحة من هذا البحث في اجتماع جمعية

المؤرخين الأميركيين في سان فرنسيسكو، في 9- 12 نيسان/ أبريل، 1980. وقد ترأست الجلسة ماري بنسون (Mary Benson). وعمّقت فهمي التعليقات النقدية المفيدة لكلٍّ من سارا إيفانز (Sara Evans) وجورج م. فريدريكسون (George M. Frederickson).

وفي المراحل الأولى لبحثي، قدّمتْ لي منحة مؤسسة غننهايم في 1980-1981 مساعدة كبيرة، ومنحتني عاماً لكي أعمق قراءتي في الأنثروبولوجيا والنظرية النّسوية، وأدرس مشكلة أصل العبودية. وكانت إحدى نتائج عمل تلك السنة هذا الفصل الذي يحمل عنوان «المرأة العبدة»، الذي قرأته في مؤتمر بيركشير للنساء المؤرخات في كلية فاسّار في حزيران/ يونيو 1981. استفدتُ كثيراً من النقد المتبصّر لكل من إليز بولدينغ (Elise Boulding) وليندا كيربر (Linda Kerber)، ومن تعليقات روبن مورغان (Robin Morgan) الذي فحصَ المادة من وجهة نظر مُنظِّر نسويّ. ونُشر بحثي، في صيغة منقّحة بعنوان «النساء والعبودية» في «العبودية وإبطالها: **مجلة الدراسات المقارنة**، المجلد 4، العدد: 3 (كانون الأول/ ديسمبر 1983)، ص: 173-198. "Women and Slavery," *Slavery and Abolition: A Journal of Comparative Studies,* vol. 4, no. 3 (December 1983), pp. 173-198.

نُشر فصل من هذا الكتاب بعنوان «أصل الدعارة في بلاد ما بين النهرين» في **ساينس** SIGNS: جورنال أوف وِمِنْ إنْ كلتشر المجلد XI، ع: 2 (شتاء 1985). "The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia," *SIGNS: Journal of Women in Culture,* vol. XI, no. 2 (Winter 1985).

دعمت كلية الدراسات العليا في جامعة وسكنسون ــ ماديسون بحثي حول هذا الكتاب بمنحة صيفية للبحث سنة 1981 وبمِنَح

لمساعديّ في البحث. ومنحني تعييني في مؤسسة وسكنسون للباحثين المتخرجين كأستاذة باحثة متميّزة سنة 1984 فصلاً متحرّراً من الالتزامات التدريسيّة، مما مكّنني من القيام بالتنقيحات الأخيرة وإتمام الكتاب.أعبِّر عن امتناني العميق ليس فقط للدعم الملموس، وإنما أيضاً للتشجيع الذي ينطوي عليه عملي. وقد قدّم لي قسم الدراسات النسوية في جامعة وسكنسون ـ ماديسون الفرصة مرتين لكي أتقاسم عملي مع أعضاء الهيئة التدريسية والطلاب، الذين قدّم نقدهم العميق مساعدة مهمة لي. أعبّر أيضاً عن تقديري العميق للضيافة التي قُدِّمتْ لي كباحثة زائرة من قسم التاريخ، بجامعة كاليفورنيا في بيركلي في الفصل الربيعي لسنة 1985.

واجهتني في عملي على هذا الكتاب تحديات غير عادية. ذلك أن خروج المرء من منهجيته وتدريبه عملية صعبة. فالقيام بذلك عبر طرح أسئلة كبيرة، ومحاولة الحفاظ على النظرة النقدية للأجوبة المقدّمة في الأُطر المفهومية الرئيسية لفكر الحضارة الغربية مثبّطان للهمة، في أقل تقدير. وقد مثّلتُ في شخصيَ العوائق المُذَوتة كلّها التي وقفتْ في طريق فكر النساء على ميزان كبير، كما فعل الرجال. ولم يكن في وسعي الاستمرار في بذل الجهد لولا التشجيع الذي قدمته لي جماعة المفكرات النسويات بعامة، والتشجيع الخاصّ والشخصي الذي قدمه لي أصدقائي وزملائي داخل الجماعة. فرجينيا برودين (Virginia Brodine)، إليزابيت مينيتش، إيف ميريام (Eve Merriam)، آليس كيسلر ـ هاريس (Alice Kessler-Harris)، إيمي سويردلو (Amy Swerdlow)، المرحوم جوان كيلي (Joan Kelly)، ليندا غوردون (Linda Gordon)، فلورنسيا مالون (Florencia Mallon)، ستيف ستيرن (Steve Stern)، وستيفن فيرمان (Stephen Feierman)، صادقوني ودعموني وكانوا مستمعين ونقاداً صبورين بلا

نهاية. فضلاً عن مساعدتهم المتواصلة طول فترة تأليف الكتاب، فإن برودين ومينيتش، وغوردون، وكيسلر- هاريس قرأوا النسخة الأخيرة من المخطوط. وقد قادتني استجابتهم المتعاطفة ونقدهم التفصيلي إلى تنقيح أخير غيّر الكتاب بصورة مثيرة. فقد أكّدوا وشحذوا فكري وساعدوني على مواصلة السيرورة إلى أن وجدتُ الشكل الذي يعبّر عن المعنى الذي أريده. آمل أن يحبوا النتيجة.

هناك زملاء آخرون في جامعة وسكنسون ـ ماديسون، أغنى نقدهم لفصل، أو عدة فصول، من الكتاب فهمي وهم: جودي ليفت (Judi Leavit) (تاريخ الطب)، جين شولنبرغ (Jane Shoulenburg) (تاريخ النساء)، سوزان فريدمان (Susan Friedman) ونيللي ماكي (Nellie McKay) (الأدب)، فرجينيا سابيرو (Virginia Sapiro) (العلوم السياسية)، آن ستولر (Ann Stoller) (الأنثروبولوجيا)، ومايكل كلوفر (Michael Clover) (التاريخ والأعمال الكلاسيكية). ثمة زملاء أيضاً من كليّاتِ جامعاتٍ أخرى: آن لين (Ann Lane) (تاريخ النساء، جامعة كولغيت)، راينا راب (Rayna Rapp) الأنثروبولوجيا، المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي)، جويس ريغلهوبت (Joyce Riegelhaupt) الأنثروبولوجيا، كلية سارة لورنس)، جوناثان غولدشتاين (Jonathan Goldstein) (الأعمال الكلاسيكية، جامعة آيوا)، وإيفلين كيلر (Evelyn Keller) (الرياضيات والإنسانيات، جامعة نورث إيسترن) ـ قدّموا النقد من وجهة نظر مناهجهم الخاصة واقتراحات حول ثبت المراجع.

أخصّ بالشكر أولئك المختصين بدراسة تاريخ الأشوريين ولغتهم وآثارهم (الدراسات الأشورية)، على الرغم من كوني لا ألمّ باختصاصهم، لأنهم قدموا لي المشورة، والنقد، والكثير من

المفاتيح. أنا ممتنّة لكرمهم، واهتمامهم، وزمالتهم. فالمساعدة التي قدّموها لا تتضمّن بالضرورة دعمهم لاستنتاجاتي؛ ورغم أنّ اقتراحاتهم وجّهتني، فإن أية أخطاء في الحقائق أو التفسير هي من مسؤوليتي. أودّ أن أشكر جاك ساسون (Jack Sasson) (الدين، جامعة نورث كارولاينا، تشابل هيل)، جيرولد كوبر (Jerrold Cooper) (دراسات الشرق الأدنى، جامعة جون هوبكنز)، كارول جوستوس (Carole Justus) (الألسنيات، جامعة تكساس في أوستن)، دنيس شماندت ـ بيسيرات (Denise Schmandt-Besserat) (دراسات الشرق الأوسط، جامعة تكساس في أوستن). وأخصّ بالشكر آن درافكورن كيلمر (Anne Draffkorn Kilmer) (دراسات الشرق الأدنى، جامعة كاليفورنيا، بيركلي) لقراءتهم المخطوط كلّه، ولنقدهم، والمقترحات الكثيرة من أجل المراجع والمصادر التي قدموها لي. فضلاً عن ذلك، شاطرتني دنيس شماندت بيسيرات (Denise Schmandt-Bessarat). المراجع في حقل اختصاصها، وقدّمت اقتراحات من أجل مزيد من الصلات بين الخبراء في دراسة تاريخ الأشوريين ومآثرهم، وأثارت عدداً من أسئلة البحث جعلتني أعيد التفكير ببعض استنتاجاتي. وقد فعلت آن كيلمر (Ann Kilmer) أكثر من أي شخص آخر إذ وجّهتني في ميدانها، وساعدتني في المقاطع الصعبة والترجمات، ودلّتني إلى المراجع في المجلات المتخصصة، وأتاحت لي مصادر المكتبة في قسمها. أشكرها على كرمها ولطفها اللذين تعجز الكلمات عن التعبير عنهما. أما المختصّان بتاريخ الأشوريين، ريفكاه هاريس (Rivkah Harris)، ومايكل فوكس (Michael Fox) (الدراسات العبرية، جامعة وسكنسون- ماديسون)، اللذان قرآ عدة فصول، ولم يوافقا على فرضيتي وبعض استنتاجاتي، لكنهما ساعداني بسخاء بنقدهما ومراجعهما.

من بداية هذا الكتاب حتى خاتمته، قدّم لي شيلدون ماير (Sheldon Meyer)، من مطبعة جامعة أوكسفورد، الدعم والتشجيع، والثقة. قرأ النسخ المختلفة للمخطوط، وتحمّل، صابراً، التأخير والانعطافات التي كانت ضرورية لإيصال الكتاب إلى صيغته النهائية.فضلاً عن ذلك، عبّر عن حساسية متعاطفة في قراءاته وشجّعني دوماً على التعبير عن المعنى من دون اكتراث بالاعتبارات الخارجية. أعبّر عن امتناني العميق من أجل فهمه الداعم.

إن مهارات ليونا كيبلس (Leona Capeless) الرائعة جعلت العمل التقني لتحرير النسخة متعة للمؤلفة، وساعدت الكتاب على نحو كبير. أخصّها بالشكر العميق.

أعبّر أيضاً عن شكري وامتناني لمساعدتيَّ في البحث نانسي أيزنبرغ (Nancy Isenberg) ونانسي ماكلين (Nancy MacLean) بسبب الطرق الكثيرة التي سهّلتا بها البحث والعمل التقني لي. يمكن أن تكون مكافأتهما على سنوات الجهد، هي أنهما تعلّمتا أكثر عن الشرق الأدنى القديم الذي لم يحدث أن فكرتا بدراسته. أشكر ليزلي شوالم (Leslie Schwalm) لأنها نسخت الصور، وأشكر مساعدتي في المشروع رينيه ديسانتس (Renee DeSantis) لحرصها على مساعدتي في تحرير المخطوط. تمت طباعة المخطوط وثبت المراجع بالحرص الدؤوب لأنيتا أولسن (Anita Olsen)، التي كسبت امتناني وتقديري بسبب مهارتها وصبرها.

أنا مدينة لمعرفة ولطف ومساعدة أمناء المكتبات والموظفين في الجمعية التاريخية لولاية وسكنسون والمكتبات التذكارية لجامعة وسكنسون، في كل من مادسون، وسكنسون؛ مكتبة جامعة كاليفورنيا في بيركلي والمكتبة البريطانية في لندن. أشكر أيضاً

المؤرشفين في مكتبة شليسنغر (Schlesinger)، كلية رداكليف (Radcliffe)، كامبردج (Cambridge)، ماساتشوسيتس، ومكتبة فاوست (Fawcett)، لندن، إنكلترا.

أقدم شكري أيضاً للباحثات النّسويات اللواتي واجهن أسئلة شبيهة بالتي واجهتها وعثرْنَ على أجوبة أخرى؛ وللطلاب والجمهور الذين ساعدوني في اختبار أفكاري على مدى تلك السنوات كلّها، وللنساء المجهولات اللواتي لا صوت لهنّ واللواتي طَرحْنَ على مدى آلاف السنين مسائل الأصل والعدالة. إن هذا العمل لا يمكن أن يُنجز من دونكم ولا يمكن أن يحيا إلا إذا خاطبكنّ وتحدث معكم.

ماديسون، وسكنسون

تشرين الأول/ أكتوبر 1985.

المحتويات

ملاحظة حول الثبت التعريفي

إن الحاجة إلى إعادة تعريف المصطلحات وعدم ملاءمتها لوصف التجربة الأنثوية، ووضع النساء في المجتمع، والمستويات المختلفة لوعي المرأة، تطرح مشكلة على جميع المفكرات النّسويات. فالقراء الذين يهتمّون بمسائل النظرية النّسوية يمكن أن يرغبوا بالعودة إلى الملحق بعد قراءة المقدمة ويقرأوا فصل «الثبت التعريفي» قبل المتابعة. أما القارئ الذي لديه اهتمام أكثر عمومية يمكن أن يفضّل البحث عن مصطلحات معيّنة وتعريفها حين تردُ في النص.إن قسم «الثبت التعريفي» محاولة تعريف جديدة ووصف دقيق لما هو فريد في النساء وما يميّز تجربتهنّ ووعيهنّ عن مجموعات البشر التابعين. لهذا هو نقاش لغوي ونظري للمصطلحات في آنٍ واحد معاً.

ملاحظة حول التسلسل التاريخي والمنهجية

بما أن أحداث بلاد ما بين النهرين القديمة دوّنها ناسخون أشاروا إلى أسماء حكام ومسؤولين مختلفين، يواجه المرء مشكلة في التسلسل الزمني حين يتعامل مع وثائق بلاد ما بين النهرين القديمة. فقد وصل الباحثون إلى تسلسل زمني مطلق في السنوات التقويميّة للألفية الأولى قبل ميلاد المسيح عبر ربط تواريخ الحكام بحوادث فلكية مهمة، سجلها الكتبة القدامى. وإذا ما اضطر المرء إلى التعامل مع الحوادث في الألفيتين الثانية والثالثة قبل الميلاد، فإنه لن يجد أمامه سوى تتابع نسبي من الأحداث لكي يعمل عليه. وقد أنشأ الباحثون، من أجل الألفية الثانية قبل الميلاد ثلاثة تسلسلات زمنية (مرتفع، متوسط، ومنخفض) عبر مقارنة التواريخ المدوّنة للملوك مع المعطيات الفلكية ومعطيات الآثار المؤرخة بالكربون. وبالتالي، فإن جميع التواريخ في هذه الحقبة هي تقريبية. وقد استخدمتُ، بعامة، تأريخ التسلسل الزمني الأوسط. لكن حصلتْ بعض الاختلافات في النصّ لأن المراجع التي أوردتها استخدمت طريقة مختلفة في التأريخ وعكست المقتطفاتي التي أخذتها من نصوصهم، طريقتهم في التأريخ. وتتبدّى هذه الاختلافات بخاصة في تأريخ الصور، حيث اتبعت، بانسجام، التواريخ المسجلة من قبل المتاحف المتعاقبة،

حتى حين لم تتفق هذه التواريخ مع التواريخ التي في النص(*).

اتَّبعتُ السياسة نفسها فيما يتعلق بكتابة الأسماء في بلاد ما بين النهرين: إلا حيث أشرتُ إلى ذلك على نحو مختلف، استخدمتُ الكتابة الأخيرة، ولكنني احتفظتُ بكتابة المؤلف في المُقتطفات، حتى لو اختلفت عن الكتابة التي استخدمتها.

حين اقتطعتُ مقاطع من نصوص مسمارية اتبعت ممارسة جعل الأقواس المربعة تعبّر عن الاستعادات في النص والأقواس الدائرية عن تحريفات المترجمين. بخلاف ذلك، في النص الذي كتبته أنا، تشير الأقواس المربعة إلى تعليقات المؤلف وتحريفاته.

ثمة مشكلة منهجية شائعة لدى من يعملون على مصادر بلاد ما بين النهرين القديمة، وهي أنه رغم كثرة المصادر حول حِقَب وأماكن معيّنة، إلا أنها متفاوتة مكانياً وزمانياً. ونظراً لتقلّبات الاكتشافات الأثرية، لدينا كمية كبيرة من المعلومات عن أماكن وحقب معيّنة، والقليل عن أخرى. يقدم لنا هذا صورة مشوهة عن الماضي. وبما أن المصادر المتوفرة حول النساء والرجال أقل بكثير، فإن المشكلة مضاعفة لأولئك الذين يتعاملون مع تاريخ النساء. من الجيد وضع هذه القيود في الذهن حين نُقوّم التعميمات المُقدَّمة.

(*) Jonathan Glass, "The Problem of Chronology in Ancient Mesopotamia," *Biblical Archeologist*, vol. 47, no. 2 (June 1984), p. 92.

نشأة النظام الأبويّ

مقدمة

إن تاريخ النساء أساسيٌ وجوهريٌ لتحررهنّ. فبعد خمس وعشرين سنة من البحث، والتأليف، وتدريس تاريخ النساء، وصلتُ إلى هذا الإيمان على أرضيات نظرية وعملية. سأطوّرُ الحجة النظرية بشكل أكثر اكتمالاً في هذا الكتاب؛ وتستند الحجة العملية إلى مراقبتي للتغيرات العميقة في الوعي التي تمرُ فيها طالباتُ تاريخ النساء.ذلك أن تاريخ النساء يغيّر حياتهنّ. وكان للكشف الموجز عن التجربة الماضية للنساء، في الأبحاث وحلقات البحث الجامعية لمدة أسبوعين، تأثير نفسيٌ أكثر عمقاً في النساء المشاركات.

غير أنّ معظم الدراسات النظرية لدعاة حقوق المرأة الحديثات، بدءاً من سيمون دو بوفوار (Simone de Beauvoir) حتى الوقت الحاضر، كانت لاتاريخية ومهملة للبحث النسوي التاريخي. كان هذا قابلاً للفهم في الأيام الأولى لموجة الحركة النّسوية، حيث كانت الأبحاث عن ماضي النساء شحيحة، ولكن في ثمانينيات القرن الماضي، حين صار العمل البحثي الممتاز في تاريخ النساء متوفراً بكثرة، فإن المسافة بين الثقافة التاريخية والنقد النّسوي استمرت في ميادين أخرى. وقدّم الأنثروبولوجيون ونقّاد الأدب وعلماء الاجتماع وعلماء السياسة والشعراء عملاً نظرياً يستند إلى «التاريخ»، إلا أنّ

عمل المختصين في تاريخ النساء لم يصبح جزءاً من الخطاب العام. وأعتقد أن أسباب هذا تتجاوز سوسيولوجيا النساء اللواتي يقمن بالنقد النسوي وقيود خلفيّتهن وتدريبهنّ الأكاديمي. تكمن الأسباب في علاقة النساء بالتاريخ الحافلة بالصراع التي تنطوي على إشكالية معقّدة.

ما هو التاريخ؟ ينبغي التمييز بين الماضي غير المُدَوَّن ـ إن أحداث الماضي كلّها أعاد جمعها البشر ـ والتاريخ: الماضي المُدَوَّن والمُؤَوَّل(*). وعلى غرار الرجال، إن النساء كنّ دوماً، ولا يزلن، فاعلات في التاريخ. وبما أنّ النساء يشكّلن نصف البشرية، وأحياناً أكثر من نصفها، فقد شاركْنَ العالم دوماً وعملن هن والرجال بشكل متساوٍ. فالنساء كنّ ولا يزلن محوريات، لا هامشيات، في صناعة المجتمع وبناء الحضارة. وقد شاركتْ النساءُ الرجالَ أيضاً في حفظ الذاكرة الجمعية التي تصوغ الماضي في تراث ثقافيّ، وتقدم الصلة بين الأجيال، وتربط بين الماضي والمستقبل. وقد حوفظ على هذا التراث الشفهي حيّاً في القصيدة والأسطورة التي أبدعها كلٌّ من الرجال والنّساء وحفظوها في الفولكلور، والفن، والشعيرة.

من ناحية أخرى، إنّ صناعة التاريخ هي إبداع تاريخيٌّ عرف منذ ابتكار الكتابة في بلاد ما بين النهرين القديمة. فمنذ زمن قوائم الملك في سومر القديمة، انتقى المؤرخون ـ سواء كانوا كهنة، خدماً للملوك، موظفين، أو رجال دين، أو طبقة محترفة من المفكرين المدربين في الجامعة ـ الأحداث كي تُدَوَّن وفسّروها لكي يمنحوها المعنى والدلالة. وحتى الماضي القريب جداً، كان المؤرخون

(*) وبغية أن أوكّد الفرق، سوف أرمز لـ "التاريخ"، أعني الماضي غير المسجل بحرف صغير h، و لـ "التاريخ"، أعني الماضي المسجل والذي حصل تأويله بحرف كبير H.

رجالاً، وما دوّنوه هو ما فعله الرجال وجربّوه ووجدوه مهمّاً. أطلقوا على هذا اسم التاريخ وزعموا أنه كونيّ. غير أن ما فعلته النساء وجرّبنه تُرِكَ من دون تدوين، وأُهمِلَ، وتم تجاهله في التفسير. ونظرتْ الثقافة التاريخية، حتى الماضي القريب جداً، إلى النساء كهامشيات في صناعة الحضارة وغير أساسيات لهذه الأهداف التي تُعرَّف بأن لها أهمية تاريخية.

هكذا، فإن السجلّ المدوّن والمفسّر لماضي السلالة البشرية هو سجلّ جزئيّ فحسب، لأنه يحذف ماضي نصف البشرية، وهو مشوّه، لأنه يروي القصة من وجهة نظر النصف الذكري من البشرية فحسب. إن مواجهة هذه الحجّة، كما فُعل في غالب الأحيان، عبر إظهار أن مجموعات كبيرة من الرجال، وربما غالبيتهم، حُذفوا أيضاً من السجلّ التاريخي عبر التأويلات المسبّقة لمفكرين يمثّلون اهتمامات نخب حاكمة صغيرة، هي هرب من السؤال. إن خطأً واحداً لا يلغي آخر؛ ويحتاج كلا الخطأين المفهوميين إلى تصحيح. وكما صعدتْ المجموعات الخاضعة سابقاً، كالفلاحين والعبيد والبروليتاريا إلى مواقع القوة، أو على الأقل دخلتْ في نظام الحكم، فقد صارت تجاربها جزءاً من السجلّ التاريخيّ، أي تجارب ذكور مجموعتهم؛ إلا أنّ الإناث، كالعادة، أُقصينَ. إن النقطة الأساسيّة هي أنّ الرجال والنساء عانوا الاستبعاد والتمييز بسبب طبقتهم. إلا أنه لم يتمّ إقصاء أيّ رجل من السجلّ التاريخيّ بسبب جنسه، كما حدث لجميع النساء.

أُبعدت النساء عن الإسهام في صناعة التاريخ، أي من ترتيب وتأويل ماضي البشرية. وبما أن سيرورة منح المعنى هذه جوهرية لإنشاء الحضارة واستمراريتها، نستطيع أن نرى، على الفور، أن هامشية النساء في هذا المسعى تضعهنّ في موضع فريد ومنعزل.

فالنساء هنّ الغالبية، ورغم ذلك فقد صنّفن في المؤسسات الاجتماعية كما لو كُنَّ أقليّة.

وبينما ضُحّي بالنساء ضحية بهذا، وبمظاهر كثيرة من خضوعهن الطويل للرجال، فإنه خطأ جوهري أن نحاول تصوّر النساء في البداية كضحايا. ذلك أن القيام بفعل من هذا القبيل يضفي ستاراً من الغموض على ما يجب أن يُفترض أنه حقيقة مقررة حول وضع النساء التاريخي: إن النساء جوهريات ومحوريات لإنشاء المجتمع؛ فقد كنّ ولا يزلن فاعلات في التاريخ. فالنساء «صنعْنَ التاريخ»، إلا أنهنّ أبعدن عن معرفة تاريخهنّ وعن تأويل التاريخ، سواء كان تاريخهنّ أو تاريخ الرجال. فقد تمَّ إقصاء النساء على نحو ممنهج من مشروع إنشاء الأنظمة الرمزية، والفلسفات، والعلم، والقانون. ولم تُحرم النساء من التعليم عبر التاريخ في المجتمعات المعروفة كلّها فحسب، وإنما استُبْعدنَ أيضاً من صياغة النظرية. وقد سمِّيت التوتّر بين تجربة النساء التاريخية الفعلية واستبعادهنّ من تأويل تلك التجربة بـ «جدل تاريخ النساء». إن هذا الجدل دفعَ النساء إلى الأمام في السيرورة التاريخية.

كان التناقض بين محورية النساء ودورهنّ الفعال في إنشاء المجتمع، وهامشيتهنّ في سيرورة التأويل والتفسير المانحة للمعنى قوة ديناميّة، سبباً في صراع النساء ضدّ وضعهنّ. وحين، في سيرورة الصراع، في لحظات تاريخيّة معيّنة، وعتْ النساء التناقضات في علاقتهنّ مع المجتمع والسيرورة التاريخية، تم إدراكها عندئذ، على نحو صحيح، وسُمِّيت نواقص يتشاطرها النساء كمجموعة. إنّ هذا الذي دخل إلى وعي النساء أصبح القوة الجدلية التي حركتهنّ إلى الفعل لكي يغيّرن وضعهنّ ويدخلن علاقة جديدة إلى مجتمع يهمين عليه الذكور.

وبسبب هذه الأوضاع الفريدة، مرّتْ النساء في تجربة تاريخية مختلفة ومتميّزة عن تجربة الرجال.

بدأتُ بطرح السؤال: ما هي التعريفات والمفاهيم التي نحتاج إليها لكي نشرح العلاقة الفريدة للنساء مع السيرورة التاريخية، مع صناعة التاريخ وتأويل ماضيهنّ؟

ثمة سؤال آخر آمل أن تعالجه دراستي يتعلق بالتأخير الطويل (أكثر من 3500 سنة) في وصول النساء إلى وعي موقعهنّ الخاضع في المجتمع. ما الذي يمكن أن يشرحه؟ ما الذي يمكن أن يشرح «تواطؤ» النساء في دعم النظام الأبويّ الذي أخضعهنّ وفي نقل ذلك النظام، جيلاً بعد آخر، إلى أولادهن من الجنسين؟

إن كلاً من هذين السؤالين كبير وغير سارّ لأنهما يقودان إلى أجوبة تشير إلى التضحية بالنساء ودونيتهنّ الجوهرية. أعتقد أنه السبب الذي جعل المفكرات النّسويات يحجمن عن معالجتهما من قبل، رغم أن الثقافة الذكرية التقليدية قدمت لنا الجواب الأبويّ هو: لم تقدّم المرأة إنجازات مهمة في الفكر بسبب انشغالها المحدّد بيولوجياً بالعناية الحنون والعاطفة، اللتين قادتا إلى «دونيتها» الجوهرية فيما يتعلق بالفكر التجريدي. بدأتُ، بدلاً من ذلك، بفرضية أن النساء والرجال مختلفون بيولوجياً، بما أن القيم والمعاني الضمنية المستندة إلى هذا الاختلاف ناتجة عن الثقافة. إنّ أية اختلافات قابلة للتمييز في الحاضر بخصوص الرجال كمجموعة والنساء كمجموعة، هي نتيجة التاريخ الخاص للنساء، الذي هو جوهرياً مختلفٌ عن تاريخ الرجال. ويعود هذا إلى خضوع النساء للرجال، الذي هو أقدم من الحضارة، وإلى إنكار تاريخ النساء. فقد عَتَّم الفكر الأبوي على وجود تاريخ النساء وتجاهله، وهذه حقيقة أثرت بقوة في نفسية الرجال والنساء.

لقد بدأت بالاعتقاد الذي تتقاسمه معظم المفكرات النّسويات، بأن النظام الأبويّ كنظام تاريخي له بداية في التاريخ. إذا كان الأمر كذلك، فإنّ سيرورة تاريخية يمكن أن تُنهيه. لو كان النظام الأبويّ «طبيعياً»، أي يستند إلى حتمية بيولوجية، لكان تغييره يعني تغيير الطبيعة. يمكن أن يقول المرء إنّ تغيير الطبيعة هو بالضبط ما فعلته الحضارة، ولكن حتى الآن، إن معظم فوائد الهيمنة على الطبيعة التي يدعوها الرجال «تقدماً» قد جُيِّرت للذكور. لماذا وكيف حدث هذا، هما سؤالان تاريخيان، بصرف النظر عن كيف يفسّر المرء أسباب الخضوع الأنثوي. إن فرضيتي الخاصة حول أسباب وأصول خضوع النساء ستُناقش بشكل أكثر اكتمالاً في الفصلين الأول والثاني. المهم لتحليلي هو فهم أنّ علاقة الرجال والنساء لمعرفة ماضيهم هي بحدّ ذاتها قوّة مُشكِّلة في صناعة التاريخ.

لو أنّ خضوع النساء سبق تاريخ الحضارة الغربيّة، مفترضين أن الحضارة بدأت بالسجل التاريخي المدوّن، فإن استقصائي كان يجب أن يبدأ في الألفية الرابعة قبل الميلاد. هذا ما قادني، أنا المؤرخة الأميركية المتخصّصة بالقرن التاسع عشر، لكي أمضي السنوات الثماني الماضية في دراسة تاريخ بلاد ما بين النهرين القديم لكي أجيب على الأسئلة التي أعتبرها جوهرية لإنشاء نظرية نسوية في التاريخ. ورغم أنّ أسئلة «الأصل» لفتت انتباهي في البداية، إلا أنني أدركتُ حالاً أنها كانت أقل أهميةً بكثير من الأسئلة عن السيرورة التاريخية التي جعلتْ النظام الأبويّ راسخاً ومُمَأْسساً.

تجلّت هذه السيرورة في تغييرات نظام القرابة والعلاقات الاقتصادية، وفي تأسيس البيروقراطيات الدينية والدولية، وفي التغييرات في علوم نشوء الكون التي تعبّر عن صعود تشخُّصات الإله الذكر. مستندةً إلى العمل النظري المتوفّر، افترضتُ بأن هذه التغيّرات

حصلت كـ «حدث» في حقبة قصيرة نسبياً، ربّما تزامنتْ مع تأسيس دول عتيقة الطراز، أو ربما حصلتْ في وقت أبكر نوعاً ما، في وقت تأسيس الملكية الخاصة، التي أخرجت المجتمع الطبقي إلى الوجود. فبتأثير من النظريات الماركسية حول الأصل، التي ستُناقش بالتفصيل في الفصل الأول، تصوّرتُ نوعاً من «الإطاحة الثورية» التي ستغيّر علاقات القوة الموجودة في المجتمع. توقّعتُ العثور على تغيّرات اقتصادية قادتْ إلى تغّيرات في الأفكار والأنظمة الدينية التفسيرية. وعلى نحو محدّد، كنتُ أبحثُ عن تغيّرات مرئية في الوضع الاقتصادي، والسياسي، والقانونيّ للنساء. ولكن حين شرعتُ في دراسة المصادر الغنيّة حول تاريخ الشرق الأدنى القديم، وبدأت أنظر إليها في سياق تاريخيّ، توضَّح لي أن افتراضي كان تبسيطياً جداً.

ليست المشكلة مشكلة مصادر، ذلك أنها متوفّرة جداً من أجل إعادة بناء تاريخ اجتماعي لمجتمع بلاد ما بين النهرين القديم. إنّ مشكلة التفسير مشابهة للمشكلة التي تعترض المؤرخ في أيّ حقل في مقاربة التاريخ التقليدي بأسئلة تتعلق بالنساء. ولا يتوفر سوى القليل جداً من العمل الحقيقي حول النساء، وما هو متاح هو وصفيٌّ، إذ لم تُقدَّم إلى الآن تفسيرات أو تعميمات بخصوص النساء من قبل المتخصصين المتدربين في هذا الحقل.

إنّ تاريخ النساء وتاريخ العلاقات المتغيّرة بين الجنسين في مجتمعات ما بين النهرين لا تزال بحاجة إلى أن تُكتب. أكنّ احتراماً كبيراً للأبحاث والمعرفة التقنية والألسنية للباحثين الذين يعملون في دراسات الشرق الأدنى القديم، وأنا متأكدة أنه سيخرج من بين صفوفهم في النهاية عمل سيركّب، ويضع في منظور ملائم، القصة غير المرويّة في جزء كبير منها لوضع النساء الاجتماعي، والسياسي،

والاقتصادي المتبدّل في الألفيتين الثالثة والثانية قبل الميلاد. وكوني لست متخصصة متدربة في دراسة تاريخ الأشوريين، وغير قادرة على قراءة النصوص المسمارية في لغاتها الأصلية، لم أحاول أن أدوّن تاريخاً كهذا.

غير أنني، على أية حال، لاحظتُ أن سياق الأحداث بدا مختلفاً عمَّا توقّعتُهُ. فرغم أنّ تشكيل الدول القديمة، الذي تبع أو تزامن مع تغيّرات اقتصادية، وتكنولوجية، وعسكرية رئيسية أحدثَ تغيُّرات متميّزة في علاقات القوة بين الرجال، وبين الرجال والنساء، فإنّه لم يكن هناك في أي مكان دليل على أن هناك «إطاحة». إن حقبة «إنشاء النظام الأبوي» لم تكن «حدثاً» واحداً، بل سيرورة تطوّرتْ على مدى 2500 سنة تقريباً، من حوالى 3100 إلى 600 قبل الميلاد. وقد حصلت، حتى داخل الشرق الأدنى القديم، في مراحل مختلفة وفي أوقات مختلفة في عدة مجتمعات متميّزة.

تبيّن أيضاً أنّ للنساء وضعاً مختلفاً على نحو كبير في مظاهر مختلفة من حياتهنّ، بحيث، مثلاً، كانت جنسانية النساء في بابل، في الألفية الثانية قبل الميلاد، خاضعة للسيطرة المحكمة الكلية للرجال، فيما استمتعت بعض النسوة باستقلالية اقتصادية كبيرة، وبكثير من الحقوق والامتيازات وشغلْنَ الكثير من المواقع المهمة والمرموقة في المجتمع. وقد ذُهلتُ حين اكتشفتُ أن الأدلة التاريخيّة المتعلقة بالنساء لم يكن لها سوى معنى قليل، حين يُحكم عليها بمعايير تقليدية. وبعد وهلة، بدأت أستشفُّ أنني بحاجة إلى التركيز على السيطرة على جنسانية المرأة وقدرتها التناسلية أكثر من التركيز على الأسئلة الاقتصادية المعتادة، فبدأتُ البحث عن علل وتأثيرات سيطرة جنسية كهذه. وحين فعلت هذا، بدأت قطع اللغز تتكشّف. لم أكن قادرة على استيعاب معنى الدليل التاريخي الذي أمامي لأنني

نظرتُ إلى الفرز الطبقي، كما طُبّق على الرجال والنساء، بحسب الافتراض التقليدي القائل بأنّ ما هو صحيح عن الرجال صحيح عن النساء. وحين بدأتُ أسأل كيف كان تحديد الطبقة بالنسبة إلى النساء مختلفاً عن تحديدها بالنسبة إلى الرجال في بداية المجتمع الطبقي، صار للدليل الذي أمامي معنى.

سأطوّر، في هذا الكتاب، الفرضيات التالية:

1) إنّ سيطرة الرجال على قدرة النساء الجنسية والتناسليّة حصلت قبل نشوء الملكية الخاصة والمجتمع الطبقي. ويكمن تحويلها إلى سلعة في أساس الملكية الخاصة. (الفصلان الأول والثاني).

2) شُكّلتْ الدول القديمة في شكل نظام أبوي؛ بالتالي، كان للدولة منذ بدايتها اهتمام جوهريٌّ في الحفاظ على العائلة الأبوية. (الفصل الثالث).

3) تعلّم الرجال بسْطَ الهيمنة والهرميّة على أشخاص آخرين بواسطة ممارستهم الأقدم للهيمنة على نساء مجموعتهم. وقد عُبّرَ عن هذا في مَأسَسة العبودية، التي بدأت باستعباد نساء المجموعات المغزوّة. (الفصل الرابع).

4) تَمَأسَس الخضوع الجنسي للنساء في الشرائع القانونية الأسبق، وطُبّقَ بواسطة السلطة الكاملة للدولة. تم تأمين تعاون المرأة في النظام عبر وسائل مختلفة: القوة، الاتكال الاقتصادي على ربّ الأسرة الذكر، الامتيازات الطبقية الممنوحة للنساء المنسجمات والمتكلات من الطبقات العليا، والتقسيم المرسوم على نحو مصطنع للنساء إلى نساء محترمات ونساء غير محترمات. (الفصل الخامس).

5) كانت الطبقة بالنسبة إلى الرجال، ولا تزال، مستندة إلى علاقتهم مع وسائل الإنتاج: فالذين امتلكوا وسائل الإنتاج استطاعوا

فرض هيمنتهم على من لم يكن يملكها. بالنسبة إلى النساء، كان التوسّط لاحتلال موقع في الطبقة يتمّ عبر روابطهنّ الجنسية مع رجل يمنحهنّ المدخل إلى المصادر المادية. إن تقسيم النساء إلى «محترمات» و«غير محترمات» (أي لسن مرتبطات برجل واحد أو متحرّرات من الرجال كلّهم) مُمَأْسس في قوانين مرتبطة بتحجيب النساء. (الفصل السادس).

6) بعد وقت طويل من خضوع النساء للرجال جنسياً واقتصادياً، بقيْنَ يلعبن أدواراً فعالة ومحترمة في التوسط بين البشر والآلهة ككاهنات، وعرّافات، ومتنبئات، ومعالجات. ذلك أن الرجال والنساء كانوا يعبدون القوة الأنثوية الميتافيزيقية، وخاصة قوّة منح الحياة، في شكل إلهات قويات بعد وقت طويل من إخضاع النساء للرجال في معظم مظاهر حياتهنّ على الأرض. (الفصل السابع).

7) إن الإطاحة بالإلهات القويات وتنصيب إله ذكر مهيمن محلهنّ حصلت في معظم مجتمعات الشرق الأدنى بعد تأسيس مَلَكيّةٍ قوية واستبداديّة. وبالتدريج، رُمِّزتْ وظيفة التحكم بالخصب، التي كانت في يد الإلهات في السابق، عبر التزاوج الرمزي أو الفعلي للإله الذكر أو الإله - الملك مع الإلهة أو كاهنتها. أخيراً، إن الجنسانية والتوالد فُصلا بعد ظهور إلهات مختلفات لكلّ وظيفة، وتحوّلت الإلهة ـ الأم إلى الزوجة/الشريكة للإله الذكر الزعيم. (الفصل السابع).

8) اتّخذ بزوغ التوحيد اليهودي شكل هجوم على العبادات الواسعة الانتشار لإلاهات الخصب المتنوّعات، فلدى تأليف «سفر التكوين»، عُزي الإبداع والتناسل إلى الإله الكلي القوة، الذي أسّسته كلمات مثل «الله»، و«الملك» كإله ذكر، أما الجنسانية الأنثوية فصارتْ مرتبطة بالخطيئة والشر، إلا إذا ارتبطت بأهداف تناسلية. (الفصل الثامن).

9) لدى تأسيس جماعة العهد افترضتْ الرمزية الأساسية للعقد الفعلي بين الإله والبشر أن الوضع الخاضع للنساء وإقصاءهنّ من جماعة العهد الميتافيزيقيّ والعهد الأرضي حقيقة مُقرَّرة. كان مدخلهنّ الوحيد إلى الله وإلى الجماعة المقدّسة هو في وظيفتهنّ كأمّهات. (الفصل التاسع).

10) أصبح التجريد الرمزي للمرأة من القيمة في العلاقة مع المقدّس إحدى الاستعارات التأسيسيّة للحضارة الغربيّة. وقد قَدّمتْ الاستعارة التأسيسية الأخرى الفلسفة الأرسطية، التي قالت إن النساء كائنات بشرية ناقصة ومشوّهة، ومن نظام مختلف جداً عن الرجال. (الفصل العاشر). ومع إنشاء هاتين البنيتين في قلب أسس أنظمة الرمز الخاصة بالحضارة الغربية، صار يُنظر إلى خضوع النساء على أنه «طبيعي»، ولهذا صار غير مرئيّ. وهذا في النهاية ما أسّس النظام الأبويّ بقوّة كواقع وكأيديولوجيا.

ما علاقة الأفكار، وخاصة الأفكار عن الجنس من حيث الذكورة والأنوثة[1] (Gender)، بالقوى الاجتماعية والاقتصادية التي تصوغ التاريخ؟ إن منبِتَ أيّة فكرة هو الواقع، فالبشر لا يستطيعون تصوّر شيء لم يجرّبوه بأنفسهم، أو على الأقل جربه أشخاص آخرون قبلهم. هكذا، إن الصور، والاستعارات، والأساطير كلها تعثر على التعبير في أشكال «تمّ تصوّرها» عبر تجربة الماضي. ففي حِقَبِ التغيّر، يعاود الناس تفسير هذه الرموز بطرق جديدة، تقود إلى تمازجات وإضاءات جديدة.

---

(1) إن الجنس (Sex) هو البيولوجي الممنوح للرجال والنساء. أما الجندر، الجنس من حيث الذكورة والأنوثة (Gender) فهو التعريف الثقافي للسلوك المحدّد كملائم للجنسين في مجتمع ما في زمن ما. فالجنس من حيث الذكورة والأنوثة هو مجموعة من الأدوار الثقافية؛ وبالتالي إنه مُنْتَج ثقافيّ يتغيّر مع مرور الوقت. انظر ص 437–454 من هذا الكتاب.

ما أحاول القيام به في كتابي هو أن أرصد، بواسطة الأدلّة التاريخية، تطوّر أفكار ورموز واستعارات رئيسية تمّ عَبْرها دمج علاقات الجنس الأبوية في الحضارة الغربية. يتمحور كلّ فصل حول إحدى تلك الاستعارات الجنسية، كما يشير إلى ذلك عنوان الفصل. وقد حاولتُ في هذا الكتاب أن أعزل وأعرّف الأشكال التي بنتْ بها الحضارة الغربية الجنس، وأن أدرسها في لحظات أو حِقَب التغيّر. وتتألف هذه الأشكال من الأعراف الاجتماعية المتجسدة في الأدوار الاجتماعية، وفي القوانين، وفي الاستعارات. وبطريقة ما، تمثل هذه الأشكال آثاراً تاريخية، يمكننا أن نستنتج منها الواقع الاجتماعي الذي أدى إلى نشوء الفكرة أو الاستعارة. وعبر تعقُّب التغيّرات في الاستعارة أو الفكرة، يجب أن نتمكّن من رصد التغيرات التاريخية المُتضمَّنة في المجتمع، حتى في غياب دليل تاريخي آخر. ففي حالة مجتمع بلاد ما بين النهرين، إنّ وفرة الأدلة التاريخية تؤكد أن المرء يستطيع، في معظم الحالات، أن يحلّل الرموز بالمقارنة مع أدلة دامغة كهذه.

اشتُقّتْ رموز واستعارات الحضارة الغربية الرئيسية الخاصة بالجنس بشكل رئيسي من بلاد ما بين النهرين، وفيما بعد، من المصادر العبرية. سيكون من المرغوب فيه بالطبع توسيع الدراسة لكي تشمل التأثيرات العربية والمصرية والأوروبية، ولكنّ مشروعاً كهذا يتطلب من السنوات والعمل البحثي ما يتجاوز طاقتي في سنّي هذه. آمل أن يُلهم جهدي في إعادة تفسير الأدلة التاريخية المتوفّرة، آخرين لكي يواصلوا ملاحقة الأسئلة نفسها بخبرتهم وأدواتهم البحثية الأكثر نُضجاً.

حين بدأتُ بتأليف هذا الكتاب، تصوّرتهُ كدراسةٍ لعلاقة النساء بصناعة النظام الرمزي العالمي، وإقصائهنّ منه، وجهودهنّ في التحرر من الحرمان الممنهج من التعليم الذي أُخْضِعْنَ له، وأخيراً،

وصولهنّ إلى الوعي النسوي. ولكن مع تقدّم عملي على مصادر بلاد ما بين النهرين القديمة، أغراني غنى الأدلّة على توسيع كتابي إلى مجلّدين، ينتهي الأول تقريباً في 400 ق.م. وسيرصد الثاني نشوء الوعي النسوي ويشمل العصر المسيحي.

ورغم أنني أعتقد بأن فرضياتي قابلة للتطبيق على نطاق واسع، فإني لا أحاول، على أساس دراسة منطقة واحدة، أن أقدّم «نظرية عامة» حول نشوء النظام الأبويّ والتعصّب الجنسي (Sexism). فالفرضيات النظرية التي أقدّمها حول الحضارة الغربية تحتاج إلى أن تُختَبر وتقارن في ثقافات أخرى من أجل قابليتها العامة للتطبيق.

فيما نقوم بهذا الاستقصاء، كيف نفكّر، إذاً، بالنساء كمجموعة؟ يمكن أن تساعدنا ثلاث استعارات على النظر من زاوية رؤيتنا:

تحدّث جوان كيلي (Joan Kelly) في مقالة عميقة سنة 1979 عن «النظرة المزدوجة» الجديدة للبحث النسوي:

> ... إنّ مكان المرأة ليس مجالاً أو حقلاً منفصلاً عن الوجود وإنما موضعٌ داخل الوجود الاجتماعيّ بعامّة... يتحرك الفكر النسوي وراء الرؤية المنشقّة للواقع الاجتماعي الذي ورثه من الماضي القريب. إن وجهة نظرنا الفعلية تبدّلت، ومنحت المجال لصعود وعي جديد لـ «موقع» المرأة في الأسرة والمجتمع... فما نراه ليس مجالين من الواقع الاجتماعي (المنزل والعمل، الخاص والعام)، وإنما هو مجموعتان أو (ثلاث) من العلاقات الاجتماعية[2].

(2) Joan Kelly, "The Doubled Vision of Feminist Theory: A Postscript to the "Women and Power" Confernce," *Feminist Studies*, vol. 5, no. 1 (Spring 1979), pp. 221-222.

إننا نضيف الرؤية الأنثوية إلى الذكورية وهذه السيرورة تتحوّل. ولكن استعارة جوان كيلي تحتاج إلى أن تُطَوّر أكثر: حين نرى بعين واحدة، تكون رؤيتنا محدودة النطاق وفارغة من العمق. حين نضيف إليها الرؤية المفردة للعين الأخرى، يصير مدى نظرنا أوسع، ولكننا نظلُّ نفتقر إلى العمق. ولا ننجز المدى الكامل للرؤية والعمق البصريّ الصحيح إلا حين ترى العينان معاً.

يقدّم لنا الحاسوب استعارة أخرى. يُظهرُ الحاسوبُ لنا صورة مثلث (ثنائي الأبعاد). وفيما هو لا يزال حاملاً تلك الصورة، يتحرك المثلث في الفضاء ويُحوَّل إلى هرم (ثلاثي الأبعاد). يتحرك الهرم الآن في الفضاء مشكّلاً (انعطافاً) (البعد الرابع)، ولا يزال يحمل صورة الهرم والمثلث. نرى الأبعاد الأربعة كلها في وقت واحد، من دون أن نفقد أيّاً منها، ولكننا نراها أيضاً في علاقتها الحقيقية مع بعضها البعض.

أن نرى كما رأينا، من زاوية أبويّة، هو ثنائي الأبعاد. إن «إضافة النساء» إلى الإطار الأبويّ يجعله ثلاثيّ الأبعاد. ولكن حين يُدمج البعد الثالث بشكل كامل ويتحرك مع الكلّ، حين تكون رؤية النساء مساوية لرؤية الرجال، ندركُ العلاقات الحقيقيّة للكلّ والرابط الداخليّ بين الأجزاء.

أخيراً، هناك صورة أخرى: يعيش الرجال والنساء على خشبة مسرح، يؤدّون عليها أدوارهم الموكلة إليهم، المتساوية في الأهمية. لا يمكن أن تستمرّ المسرحيّة من دون وجود نَوْعيْ للممثلين كليهما. لا أحد منهم «يُسهم» أكثر أو أقل في العمل ككل؛ لا أحد هامشيّ أو يمكن الاستغناء عنه. ولكن أثاث المسرح مُتصوّر، ومدهون، ومُعرّف من قبل الرجال. أَلّف الرجالُ المسرحيّة، أخرجوا العرض وأوّولوا معاني الفعل. لقد أوكلوا إلى أنفسهم الأجزاء الأكثر أهمية، وبطولية، مانحين النساء أدواراً ثانويّة.

حين وعتْ النساء الاختلاف في الطريقة التي أُدخلنَ فيها في المسرحية، طلبن المزيد من المساواة في توزيع الأدوار. أكرَهْنَ الرجال على البقاء في مؤخر المسرح أحياناً، وفي أحيان أخرى نُبْنَ عن ممثّل ذكر غائب. وبعد صراع معتبر ربحتْ النساء في النهاية حقَّ الحصول على تخصيص دور مساو، ولكن أولاً يجب أن «يُؤهَّلْنَ». ويضع الرجال مرة ثانية شروط «مؤهلاتهنّ»؛ إن الرجال هم الحكام الذين يحدّدون كيف يكنّ متناسبات؛ يقبلونهنّ أو يرفضونهنّ. يمنحون الأفضلية للنسوة الطيّعات اللواتي يلائمن مواصفات العمل التي وضعوها على نحو صحيح. يعاقب الرجال، عبر السخرية، والإقصاء، أو النّفي التعسّفي، أية امرأة تتمسك بحقّ تأويل دورها أو ـ الأسوأ بين الخطايا كلّها ـ الحق بإعادة تأليف النص.

يستغرق الأمر بالنسبة إلى النساء وقتاً معتبراً لكي يفهمن أن الحصول على «أدوار» مساوية لن يجعلهنّ متساويات، طالما أن النصّ، والدعامات، وإعداد خشبة المسرح، والإخراج يسيطر عليها الرجال بقوّة. حين تبدأ النساء بإدراك ذلك ويتجمعن سوية عبر الفصول، أو حتى أثناء الأداء، لكي يناقشن ما الذي سيفعلنه حيال ذلك، تنتهي هذه المسرحيّة.

إذا نظرنا إلى التاريخ المدوّن للمجتمع كما لو أنّه مسرحية كهذه، ندركُ أن قصة الأداءات على مدى آلاف السنين دَوّنها الرجال فحسب، ورُويتْ بكلماتهم. كان انتباههم متركزاً في معظم الأحيان على الرجال. ومن غير المفاجئ أنهم لم يلاحظوا الأفعال كلّها التي قامتْ بها النّساء. أخيراً، في الأعوام الخمسين الماضية، اكتسبتْ بعض النسوة التدريب الضروري لكتابة سيناريوهات الشركة. وأثناء التأليف، صرْنَ يُخصّصن انتباهاً أكبر إلى ما تفعله النساء. إلا أنّ أساتذتهن الذكور درّبوهنّ جيّداً حتى الآن. وهكذا اكتشفن أيضاً أنّ ما كان يفعلهُ الرجال في المجمل أكثر أهمية،وبسبب رغبتهنّ في ترقية

دور النساء في الماضي، بحثن بجدّ عن النساء اللواتي فعلن ما فعله الرجال. هكذا، وُلد التاريخ التعويضيّ.

ما يجب أن تفعله النساء هو ما تفعله المناضلات النّسويات الآن، أي الإشارة إلى ذلك المسرح، وأثاثاته، ودعاماته، ومخرجه، وكاتب نصّه، كما فعل الطفل في الحكاية الخرافية الذي اكتشفَ أن الإمبراطور كان عارياً، ولنقل، إنّ اللامساواة الأساسية بيننا تكمن داخل هذا الإطار. عندها يجب أن يمزّقنه.

كيف ستكون كتابة التاريخ، حين تُزال مظلّة الهيمنة ويُقتسم التعريف بنحو مساو بين الرجال والنساء؟ هل سنجرّد الماضي من القيمة، نطيح بالتصنيفات، نحلّ الفوضى محلّ النظام؟

كلاّ، سنخطو تحت السماء الحرة فحسب. سنلاحظ كيف تتغيّر، كيف تشرق النجوم ويدور القمر، وسنصف الأرض واشتغالاتها بأصوات ذكورية وأنثوية. في النهاية، يمكن أن نرى بغنى أكبر. نعرف الآن أن الرجل ليس مقياس ما هو إنسانيّ، وإنما الرجال والنساء هم المقياس، إنّ الرجال ليسوا مركز العالم، وإنما الرجال والنساء هم المركز. سَيحوّل هذا الاكتشاف الوعي جوهريّاً كما فعل اكتشاف كوبرنيكوس بأن كوكب الأرض ليس مركز الكون. يمكن أن نؤدي أدوارنا المنفصلة على المسرح، نتبادلها تارة أو نقرر أن نحافظ عليها، كما تعمل. يمكن أن نكتشف موهبة جديدة بين أولئك اللواتي كنّ دوماً يعشن تحت مظلة من صناعة الآخر. يمكن أن نكتشف أن اللواتي تَحمّلن في السابق عبء كلٍّ من الفعل والتعريف يمكن أنهن حصلن الآن على حرية أكبر لكي يُؤدِّين ويُجرّبن المتعة النقيّة للوجود. لم نعد ملزمين بوصف ما سنكتشفه على غرار المستكشفين الذين أبحروا إلى الحافة البعيدة للعالم، لكي يكتشفوا فقط أن العالم كان مستديراً.

لن نعرف أبداً ما لم نبدأ. إن السيرورة نفسها هي الطريق، هي الهدف.

الفصل الأول

أصول

إن شظايا الأدلة الدامغة من أدوات، وقبور، وقطع فخّار، وبقايا مساكن ومعابد ورسوم غامضة على جدران الكهوف، وبقايا هياكل عظميّة والقصة التي ترويها ـ تستلقي كلُّها أمامنا في تنوّع مُحيّر. نربطها معاً بالأساطير ونتأمل فيها؛ نماثلها إزاء ما نعرفه عن البشر «البدائيين» حتى الوقت الحاضر؛ نستخدم العلم، والفلسفة، والدين لكي نبني نموذجاً لذلك الماضي البعيد قبل أن تبدأ الحضارة.

إن المقاربة التي نستخدمها في التفسير ـ إطارنا المفهومي ـ تُحدِّد النتيجة. إن إطاراً كهذا ليس غير تقويميٍّ أبداً. نطرح أسئلة الماضي التي نريد الإجابة عنها في الحاضر. إن الإطار المفهومي الذي شكّل أسئلتنا افتُرِض كحقيقة مُقرّرة، وغير قابلة للنقاش والتحدي لفترات طويلة من الزمن التاريخي. وبما أنَّ وجهة النظر الغائيّة المسيحيّة هيمنتْ على الفكر التاريخي، فقد تم النظر إلى التاريخ السابق للمسيحية على أنه مجرد مرحلة تحضيرية للتاريخ الحقيقي، الذي بدأ مع ولادة المسيح وسينتهي في المجيء الثاني. وحين هيمنتْ النظرية الداروينية على الفكر التاريخي، تَمَّ النظر إلى ما قبل التاريخ على أنه مرحلة «بربرية» في التقدم النشوئي للبشرية من الأبسط إلى الأكثر

تعقيداً. فما نجح وبقيَ حيّاً اعتُبرَ متفوّقاً على ما تلاشى، لأنه «فشلَ». وطالما أن الافتراضات المتمركزة ذكورياً هيمنتْ على تفسيراتنا، فقد قرأنا ترتيبات الجنس السائدة في الحاضر نحو الخلف في الماضي. افترضنا وجود الهمينة الذكرية كحقيقة مقرَّرة واعتبرنا أيّ دليل يشكك في ذلك مجرد استثناء عن القاعدة أو بديلاً فاشلاً.

إن التقليديين، سواء كانوا يعملون داخل إطار ديني أو «علمي»، عدُّوا خضوع النساء كونياً، موهوباً من الله، أو طبيعياً، وبالتالي ثابتاً. هكذا، لا حاجة إلى التشكيك به. ما بقيَ على قيد الحياة، بقيَ لأنه كان الأفضل؛ يتبع أنه يجب أن يبقى على ما هو عليه.

إن الباحثين الذين نقدوا الافتراضات المتمركزة ذكرياً، وأولئك الذين رأوا أن هناك حاجة إلى التغيّر الاجتماعي في الحاضر، تَحدُّوا مفهوم كونية الخضوع الأنثوي. قالوا إنه لو كان لنظام الهيمنة الأبوية أصل تاريخيّ، فإنه يمكن أن ينتهي في ظل أوضاع تاريخية مختلفة. بالتالي، إن مسألة كونية الخضوع الأنثوي كانت، على مدى أكثر من مائة وخمسين عاماً، محورية للجدل بين التقليديين والمفكّرات النّسويات.

يرى نقّاد التفسيرات الأبويّة، أن السؤال التالي المهم هو: إذا لم يكن الخضوع الأنثوي كونياً، إذاً، هل سبق وكان نموذجاً بديلاً للمجتمع؟ اتّخذ هذا السؤال في معظم الأحيان صيغة البحث عن مجتمع أموميّ في الماضي. وبما أنّ معظم الأدلة في هذا البحث مستمدة من الأسطورة، والدين، والرمز، فقد كان هناك اهتمام ضئيل بالأدلة التاريخية.

إن السؤال الأكثر أهمية ودلالة بالنسبة إلى المؤرخ هو التالي: كيف، ومتى، ولماذا حدث الخضوع الأنثوي؟

بالتالي، وقبل أن نتمكّن من مناقشة التطور التاريخي للنظام الأبويّ، نحتاج إلى مراجعة المواقف الرئيسية في الجدل حول هذه الأسئلة الثلاثة.

إن جواب المتمسك بالتقاليد على السؤال الأول هو، بالطبع، أن الهيمنة الذكرية كونية وطبيعية. يمكن أن تُقدَّم الحجّة بمصطلحات دينية: إن المرأة خاضعة للرجل لأنّ الله خلقها هكذا[1]. يقبل التقليديون ظاهرة «اللاتماثل الجنسي»، وتخصيص مهمات وأدوار مختلفة للرجال والنساء، التي تمّ التقيّد بها في المجتمعات البشرية المعروفة كلّها، كدليل على موقعهم وكدليل على طبيعيَّة هذا الأمر[2]. وبما أنّ التصميم الإلهي خصَّ المرأة بوظيفة بيولوجية مختلفة عن الرجل، فهم يقولون إنه خصّها أيضاً بمهمات اجتماعية مختلفة. لو أنّ الله أو الطبيعة خلقا فروقاً جنسية، حَدّدتْ بدورها التقسيم الجنسي للعمل، لما تمّ لوم أحد على اللامساواة الجنسية والهيمنة الذكرية.

يركّز الشرح التقليدي على قدرة المرأة التناسلية، ويرى في الأمومة هدف المرأة الرئيسي في الحياة، ويعرّف ضمنيّاً النسوة اللواتي لا يصرْنَ أمّهاتٍ كمنحرفات. وقد تمّ النظر إلى وظيفة المرأة الأمومية كضرورة للنوع، بما أن المجتمعات لم تكن قادرة على الاستمرار والوصول إلى الحداثة من دون تكريس أغلبية النساء معظم

---

(1) انظر: الفصلان العاشر والحادي عشر من أجل نقاش مفصّل لهذا الموقف.

(2) انظر مثلاً: George P. Murdock, *Our Primitive Contemporaries* (New York: [n. pb.], 1934), and R. B. Lee and Irven De Vore, eds., *Man, The Hunter* (Chicago: [n. pb.], 1968),

إن مارغريت ميد في كتابها *Male and Female* (نيويورك، 1949)، فيما تفتتح أرضاً جديدة عبر إظهار وجود تنوّع واسع في المواقف الاجتماعية من الأدوار الجنسية، فإنها تقبل كونية اللاتماثل الجنسي.

حيواتهنّ كبالغات في الحمل والتربية. وهكذا تمَّ النظرَ إلى التقسيم الجنسي للعمل، المستند إلى فروق بيولوجية، كوظيفيّ وعادل.

إنّ تفسيراً طبيعياً ناتجاً عن لازمة اللاتماثل الجنسي هذه يُرجِّع أسباب خضوع الأنثى إلى عوامل بيولوجيّة تؤثّر في الذكور. ذلك أنّ قوة الرجال البدنية الأكبر، وقدرتهم على الجري بسرعة أكبر وعلى رفع أوزان أثقل، ونزعتهم العدوانية الأكبر، كانت السبب في جعلهم صيّادين. بالتالي صاروا مُزوِّدي الطعام لقبائلهم وقُيِّموا وشُرِّفوا أكثر من النساء.وبدورها، جهّزتهم هذه المهارات التي استمدّوها من تجربتهم في الصيد لكي يصبحوا محاربين. إن الإنسان ـ الصيّاد، المتفوّق في القوة، والقدرة، والتجربة المستمدَّة من استخدام الأدوات والأسلحة، يحمي «بشكل طبيعي» ويدافع عن الأنثى الأكثر عرضة للهجوم، التي تُحتّم عليها بنيتها البيولوجيّة الأمومة والرعاية[3]. أخيراً، استمرَّ هذا التفسير البيولوجي الحتميّ من العصر الحجري إلى الحاضر عبر التأكيد بأن التقسيم الجنسي للعمل المستند إلى «تفوّق» الرجل الفطري هو هبة، وبالتالي صالح اليوم كما كان في البدايات الأولى للمجتمع الإنساني.

إن هذه النظرية، في أشكالها المتنوّعة، هي حالياً النسخة الأكثر شعبية من الحجة التقليدية، وكان لها تأثير تفسيريّ قويّ في تعزيز

---

(3) انظر: Lionel Tiger, *Men in Groups* (New York: [n. pb.], 1970), chap. 3; Robert Ardrey, *The Territorial Imperative: A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations* (New York: [n. pb.], 1966); Alison Jolly, *The Evolution of Primate Behavior* (New York: [n. pb.], 1972), and Marshall Sahlins, "The Origins of Society," *Scientific American*, vol. 203, no. 48 (Sept. 1960), pp. 76-87.

من أجل تفسير متمركز على الذكر، يقوّم الرجال سلبياً ويلوم دوافعهم العدوانية من أجل تطور الحرب وإخضاع النساء، انظر: Marvin Harris, "Why Men Dominate Women," *Columbia* (Summer 1978), pp. 9-13 et p. 39.

الأفكار المعاصرة للتفوق الذكري. وقد يعود هذا، على الأرجح، إلى «العلمية» المستندة إلى أدلّة إثنوغرافية وإلى حقيقة أنها تبدو كأنها تفسّر الهيمنة الذكرية بطريقة تريح الرجال المعاصرين من جميع المسؤوليات عنها. إن الطريقة العميقة التي أثّر فيها هذا التفسير حتى في المنُظّرات النّسويات يتجلّى في قبوله الجزئيّ من قبل سيمون دو بوفوار (Simone de Beauvoir)، فقد عدّت كهبة أن «تفوّق» الرجل مستمدّ من الصيد والحرب واستخدام أدوات ضرورية لهذه المهمات[4].

بعيداً عن مزاعمه البيولوجية الملتبسة عن تفوق الرجال الجسدي، دُحِضَ تفسير الإنسان ـ الصيّاد بأدلّة أنثروبولوجية حول مجتمعات القنص والجني. ففي معظم تلك المجتمعات، كان قنص كبار الطرائد هواية مُساعِدة، فيما كانت نشاطات جَنْي وقنص صغار الطرائد، التي تقوم بها النساء والأطفال، تقدم مؤونة الطعام الرئيسية[5]. وكما سنرى فيما بعد أيضاً، سنعثر في مجتمعات القنص والجني على أمثلة كثيرة عن التكامُليَّة بين الجنسين والمجتمعات التي للنساء فيها موقع رفيع نسبياً، الأمر الذي يتناقض مباشرة مع إدعاء المدرسة الفكرية للإنسان ـ الصياد.

تحدّث الأنثروبولوجيّات النّسوية مؤخراً كثيراً من التعميمات

(4) Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (New York: [n. pb.], 1953), pp. xxxiii-xxiv.4, 1974 reprint ed.

(5) Peter Farb, *Humankind* (Boston: [n. pb.], 1978), chap. 5, and Sally Solcum, "Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology," in: Ryana R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women* (New York: [n. pb.], 1975), pp. 36-50, من أجل وجهة نظر ممتعة حول سلوكوم (Slocum) انظر: Michelle Z. Rosaldo, "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cros-Cultural Understanding," *SIGNS*, vol. 5, no. 3 (Spring 1980), pp. 412-413 and p. 213.

السابقة، التي رأتْ أن الهيمنة الذكرية كونية في المجتمعات المعروفة كلّها، واعتبرنها فرضيات أبوية لإثنوغرافيّي ومستقصي تلك الثقافات. حين راجعتْ الأنثروبولوجيات النّسويات المُعْطيات، أو قمن بأبحاثهن الميدانيّة الخاصّة، وجدن أن الهيمنة الذكرية بعيدة عن كونها كونيّة. وجدن مجتمعات لا يتضمّن فيها اللاتماثل الجنسي معنى للهيمنة أو الخضوع. بالأحرى، إن المهمات التي أدّاها كلا الجنسين جوهرية لبقاء المجموعة، واعتُبر الجنسان متساويين في معظم الوجوه وموقعيهما. وفي مجتمعات كهذه اعتُبرَ الجنسان «متكاملين»؛ إن دوريهما وموقعهما مختلفان ولكنهما متساويان[6].

كانت الطريقة الأخرى التي دُحضتْ بها نظريات الإنسان ـ الصيّاد هي عبر إظهار الإسهامات الثقافية الجوهرية والإبداعية التي قامت بها النساء في إبداع الحضارة عبر ابتكارهنّ حرفة صنع السلال والخزافة ومعرفتهنّ وتطويرهنّ للبستنة[7]. وقد أظهرت إليز بولدينغ

(6) Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, "Introduction," in: M. Z. Rosaldo and L. Lamphere, *Woman, Culture and Society* (Stanford: [n. pb.], 1974), p. 3,

من أجل نقاش موسّع، انظر: Rosaldo, "A Theoretical Overview," in: Rosaldo and Lamphere, *Woman, Culture and Society*, pp. 16-42, and L. Lamphere, "Startegies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups," in: Rosaldo and Lamphere, *Woman, Culture and Society*, pp. 97-112,

انظر أيضاً: Slocum in Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, pp. 36-50, and articles by Patricia Draper and Judith K. Brown, also in Reiter,

من أجل مثال حول التكافل بين الجنسين، انظر: Irene Silverblatt, "Andean Women in the Inca Empire," *Feminist Studies*, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), pp. 37-61,

من أجل مراجعة شاملة للأدبيات حول هذه المسألة وتأويل ممتع لها انظر: Peggy Reeves Sanday, *Female Power and Male Dominance: On the Origin of Sexual Inequality* (Cambridge, Eng.: [n. pb.], 1981).

(7) M. Kay Martin and Barbara Voorhies, *Female of the Species* (New =

(Elise Boulding)، بخاصة، أن أسطورة الإنسان ـ الصيّاد واستمراريتها هي إبداعات اجتماعية ـ ثقافيّة تخدم مصلحة الحفاظ على التفوق والهيمنة الذكرية(8).

تغيّرتْ الدفاعات التقليدية عن التفوق الذكري، المستندة إلى فكرة الحتمية البيولوجية، مع مرور الوقت، وبرهنتْ أنها قابلة للتكيّف ومرنة بشكل لافت. وحين أُضْعِفَتْ قوة الحجّة الدينية في القرن التاسع عشر، صار التفسير التقليدي لدونيّة المرأة «علمياً». وعزّزتْ النظريات الداروينية معتقدات بأنّ بقاء الجنس البشري أكثر أهمية من التحقيق الذاتي للفرد. وكما استخدم **الإنجيلي الاجتماعي** فكرة بقاء الأصلح لكي تُبرّر التوزيع غير المتكافئ للثروة والامتياز في المجتمع الأمريكي، فإنّ المدافعين العلميين عن النظام الأبويّ برّروا تعريف النساء عبر دورهنّ الأموميّ وإقصاءهنَّ من الفرص الاقتصادية والتربوية على أنّه يخدم المصالح الأفضل لبقاء النوع. وكان تكوينهنّ البيولوجي ووظيفتهنّ كأمّهات هما سبب اعتبار النساء غير ملائمات للتعليم العالي ولكثير من الهوايات الأخرى. إنّ الطَّمث وسنّ اليأس، وحتى الحمْل، اعتُبرت كحالات ضعف أو مرض أو تشوّه، جرّدتْ النساء من القدرة وجعلتهن أدنى(9).

= York: [n. pb.], 1975), esp. cha. 7; Nancy Tanner and Adrienne Zihlman, "Women in Evolution, part I: Innovation and Selection in Human Origins," *SIGNS*, vol. 1, no. 3 (Spring 1976), pp. 585-608.

(8) Elise Boulding, "Puplic Nurturance and Man on Horseback," in: Meg Murray, ed., *Face to Face: Fathers, Mothers, Masters, Monsters - Essays for a Non-Sexist Future* (Westport, Conn.: [n. pb.], 1983), pp. 273-291.

(9) William Alcott, *The Young Woman's Book of Health* (Boston: [n. pb.], 1850), and Edward H. Clarke, *Sex in Education or a Fair Chance for Girls* (Boston: [n. pb.], 1878), =

وعلى نحو مشابه، لاحظ علم النفس الحديث وجود فروقٍ جنسية مع افتراض لا يرقى إليه الشك بأنّ هذه الفروق طبيعية، وبَنَى أنثى سيكولوجيّة مصمّمة بيولوجياً كما كان أسلافها. ناظرين إلى الأدوار الجنسية بشكل لاتاريخي، كان على علماء النفس أن يتوصلوا إلى استنتاجات من ملاحظة بيانات سريرية مباشرة للمريض عزّزت الأدوار الجنسية المهيمنة سابقاً[10].

دعمتْ نظريات سيغموند فرويد (Sigmund Freud) التفسير التقليدي بقوّة أكبر. فالإنسان السويّ بالنسبة إلى فرويد هو الذَّكَر؛ أمّا الأنثى بحسب تعريفهُ، فهي كائن بشري يفتقرُ إلى قضيب، ويفترض أنّ بنيتها السيكولوجية كلّها تتمركز على الكفاح لتعويض هذا النقص. ورغم أن وجهات كثيرة من النظرية الفرويدية قد تساعد في بناء النظرية النسويّة، كان رأي فرويد بالنسبة إلى المرأة أن «التشريح قدر»، الذي أمدّ حجة التفوّق الذكرية بحياة وقوة جديدتين[11].

إن التطبيقات المبسّطة للنظرية الفرويدية على تنشئة الأطفال

= هي مواقف نموذجية في القرن العشرين.

حول مناقشة حديثة لوجهات النظر في القرن التاسع عشر حول صحة المرأة انظر: Mary S. Hartman and Lois Banner, eds., *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women* (New York: [n. pb.], 1974),

انظر مقالات لـ: آن دوغلاس وود (Ann Douglas Wood)، كارول سميث روزنبرغ (Carroll Smith-Rosenberg)، ورجينا مورنتز (Regina Morantz).

(10) كان أوّل من فضح التحيّز الأبوي اللاواعي المتأصل في ما يُدعى التجارب العلمية: Noami Weisstein, "Kinder, Küche, Kirche as Scientific Law: Psychology Constructs the Female," in: Robin Morgan, ed., *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement* (New York: [n. pb.], 1970), pp. 205-220.

(11) من أجل وجهة النظر الفرويدية التقليدية، انظر: Sigmund Freud: "Female Sexuality," (1931) in: *The Standard of Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: [n. pb.], 1964), vol. 21; Ernest Jones, "Early =

وعلى أدبيات الاستشارة المشهورة منحتْ هيبة جديدة للحجة القديمة القائلة إنّ الدور الرئيسي للمرأة هو إنجاب الأطفال وتنشئتهم. وكانت العقيدة الفرويدية التي اشتهرت هي التي صارت النصّ التوجيهيّ للمربّين، والعمال الاجتماعيين، والجمهور العام لوسائل الإعلام الجماهيرية[12].

قدّمت البيولوجيا الاجتماعية لـ إ. أ. ولسون (E. O. Wilson). وجهة النظر التقليدية حول الجندرة في مناقشة طبّقتْ الأفكار الداروينية حول الانتخاب الطبيعي للسلوك البشري. رأى ولسون وأتباعه أنّ السلوك البشري، الذي هو «متكيّف» مع بقاء النوع، أصبح مشفّراً في الجينات، وتتضمن سمات معقدة مثل الإيثار، والولاء، والأمومة. ولا يستنتجون فحسب أنّ الجماعات التي تمارس تقسيماً للعمل قائماً على الجنس تعمل فيه النساء كمنجبات للأطفال ومربيّات له ميزة تطويرية، بل يزعمون أيضاً أن سلوكاً كهذا يصبح، نوعاً ما، جزءاً من إرثنا الوراثي، وأنّ الميول الجسدية والنفسية الضروريّة لترتيبات اجتماعيّة كهذه طُوِّرتْ انتقائيّاً، وانتُقِيَتْ جينياً إن الإنجاب ليس دوراً ممنوحاً من المجتمع فحسب بل يلائم أيضاً

Development of Female Sexuality," *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. = 8 (1927), pp. 459-472; Sigmund Freud, "Some Physical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes," (1925) *Standard Edition*, vol. 19 (1961); Erik Erikson, *Childhood and Society* (New York: [n. pb.], 1950), and Helene Deutsch, *Psychology of Women* (New York: [n. pb.], 1994),

انظر أيضاً مناقشة موقف فرويد الرجعية:

Jean Baker Miller, ed., *Psychoanalysis and Women* (Harmondsworth, Eng.: [n. pb.], 1973).

(12) انظر، مثلاً: Ferdinand Lundberg and Marynia Farnham, *Modern Women: The Lost Sex* (New York: [n. pb.], 1947).

احتياجات النساء النفسية والجسدية. هنا، مرة أخرى، تصبحُ الحتميّة البيولوجيّة توجيهيّة، ودفاعاً سياسيّاً عن الوضع القائم في اللغة العلمية[13].

كشفتْ الناقدات النّسويات التفكير الدائريّ، وغياب الأدلة والفرضيات اللاعلمية للبيولوجيا الاجتماعية الولسنية[14]. فمن وجهة نظر غير علميّة، إن الخطأ الأكثر وضوحاً لدى علماء البيولوجيا الاجتماعية هو لاتاريخيّتهم في نبذ حقيقة أن الرجال والنساء الحديثين لا يعيشون في حالة فطرية. ويصف تاريخ الحضارة السيرورة التي أبعد بها البشر أنفسهم من الطبيعة عبر إبداع الثقافة وإكمالها. يتجاهل التقليديون التغيّرات التكنولوجيّة، التي مكّنتْ من تغذية الأطفال بالزجاجات بأمان وأوصلتهم إلى سنّ البلوغ مع مربيّات غير أمّهاتهم. يتجاهلون المعاني الضمنيّة لتغيير مدّة الحياة وتغيير دورات الحياة. وقبل أن يقوم علم الصحة الجماهيري والمعرفة الطبية الحديثة بالحد من وفيات الأطفال إلى مستوى مكّن الآباء والأمهات من أن يتوقّعوا على نحو معقول أن كل طفل يولد

---

(13) Edward O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge, Mass.: [n. pb.], 1975), especially the last chapter: "Man: From Sociobiology to Sociology".

(14) Ruth Bleier, *Science and Gender: A Critique of Biology and its Theories on Women* (New York: [n. pb.], 1984), chap. 2,

انظر أيضاً: Marian Lowe, "Sociobiology and Sex Differences," *SIGNS*, vol. 4, no. 1 (Autumn 1978), pp. 118-125,

إن عدداً خاصاً من *SIGNS*، (التطور والتوزيع الجنسي للعمل) ("Development and the Sexual Division of Labor")، المجلد 7، العدد 2 (شتاء 1981)، يعالج المسألة من وجهة نظر نسوية، تجريبياً ونظرياً في آن. انظر بخاصة: Maria Patricia Fernandez Kelly, "Development and the Sexual Division of Labor: An Introduction," *SIGNS*, pp. 268-278.

لهم سيعيش إلى سنّ البلوغ، كان على النساء أن يُنجبْنَ الكثير من الأطفال لكي يبقى على قيد الحياة قلة منهم. وعلى نحو مشابه، غيّر متوسّط العمر الأطول ووفيات الأطفال الأكثر انخفاضاً، دورات الحياة لكل من الرجال والنساء. وقد ارتبطت هذه التطوّرات بالتصنيع، وحصلت في الحضارة الغربيّة (للبيض) في حوالى نهاية القرن التاسع عشر، وحصلت في ما بعد للفقراء وللأقليّات بسبب التوزيع غير المتكافئ للخدمات الاجتماعيّة والصحيّة. بينما كانت حتى عام 1870 تربية الأطفال والزواج يشتركان بحدود معينة، أي أنّ واحداً من الوالدين أو كليهما قد يتوقع الموت قبل أن يصل الطفل الأصغر إلى سنّ البلوغ، فالأزواج والزوجات في المجتمع الأمريكي الحديث يستطيعون أن يتوقعوا بأن يعيشوا معاً لمدة اثني عشر عاماً بعد أن يبلغ ولدهم الأصغر سنّ الرشد، وتستطيع النساء أن يتوقعْن العيش أكثر من أزواجهنّ بسبع سنوات[15].

بالرغم من ذلك، يتوقع التقليديّون أن تتبع النساء الأدوار والمهن نفسها التي كانت وظيفية وضرورية للنوع في العصر الحجري الحديث. يقبلون التغيّرات الثقافية التي حرّر بها الرجال أنفسهم من الضرورة البيولوجية. إن حلول عمل الآلات مكان العمل الجسدي الشاقّ اعتُبر تقدّماً؛ والنساء، من وجهة نظرهم، مقدّر عليهنّ خدمة النوع عبر بنيتهنّ البيولوجية إلى الأبد. إنّ الزعم بأن رعاية المرأة هي الوحيدة، بين الأنشطة البشرية كلّها، التي تُعدّ غير متغيّرة وأبديّة، يعني أننا ندفع بنصف السلالة البشرية إلى حالة أدنى

(15) من أجل ملخّص مضيء حول تأثير التغير الديموغرافي على النساء، انظر:
Robert Wells, "Women's Lives Transformed: Demographic and Family Patterns in America, 1600-1970," in: Carl Ruth Berkin and Mary Beth Norton, eds., *Women of America, A History* (Boston: [n. pb.], 1979), pp. 16-36.

من الوجود، إلى الطبيعة وليس إلى الثقافة.

إن المواصفات التي من المحتمل أنها ساعدتْ البشر على البقاء في العصر النيوليثي لم تعد مطلوبة من البشر في العصر الحديث. وبصرف النظر عمّا إن كانت مواصفات كالنزعة العدوانية أو التنشئة تُنقل جينيّاً أو ثقافيّاً، ينبغي أن يكون واضحاً أنّ عدوانيّة الذكور، التي ربما كانت وظيفيّة جداً في العصر الحجري، تهدّد الآن البقاء البشري في العصر النووي. ففي وقت كان فيه الاكتظاظ السكّاني واستنفاد الموارد الطبيعيّة يمثلان خطراً حقيقيّاً على بقاء البشر، ربما كان كبح قدرات المرأة التناسلية أكثر «ملاءمة» من تعزيزها.

فضلاً عن ذلك، رفضتْ المناضلات النّسويات أية حجّة مستندة إلى الحتميّة البيولوجيّة، وتحدّين الافتراضات الذكرية المختبئة في العلوم التي تتعامل مع البشر. وقد قلن إنه في علم الأحياء، وفي الأنثروبولوجيا، وعلم الحيوان، وعلم النفس، قادت افتراضات كهذه إلى قراءة للأدلة العلمية شوّهتْ معناها. مثلاً، شُرِّب السلوك الحيوانيّ دلالة مجسّمة، جعلت من قِردة الشمبانزي الذكور آباء[16]. وقال كثير من دعاة الحركة النّسوية إنّ العدد المحدود للفروق البيولوجية المُثبتة بين الجنسين بُولغ فيه كثيراً من قبل التأويلات الثقافية، وإن القيمة التي أُضفِيَتْ على الفروق بين الجنسين هي في ذاتها مُنتَجٌ ثقافيّ. ذلك أنّ الخواصّ الجنسية هي معطى بيولوجي، ولكن الجنس هو مُنتج سيرورة

(16) إن هذه الانتقادات ملخّصة على نحو أفضل في سلسلة من مقالات المراجعة في *SIGNS*، انظر:

Mary Brown Parlee, "Psychology," *SIGNS*, vol. 1, no. 1 (Autumn 1975), pp. 119-138; Carol Stack [et al.], "Anthropology," *SIGNS*, vol. 1, no. 1 (Autumn 1975), pp. 147-160, and Reesa M. Vaughter, "Psychology," *SIGNS*, vol. 2, no. 3 (Spring 1977), pp. 612-627.

تاريخية. في الحقيقة إنّ إنجاب النساء للأطفال يعود إلى الجندر؛ والحقيقة أن رعاية النساء للأطفال تعود إلى الجندر بمعنى المذكر والمؤنث، وهو بناء ثقافيّ. إن الجنس، بهذا المعنى، هو الذي كان مسؤولاً بشكل رئيسي عن تثبيت مكانة المرأة في المجتمع[17].

لنفحص الآن، بإيجاز، النظريات التي تُنكر كونية خضوع المرأة، التي تسلّم بمرحلة أسبق إمّا من الهيمنة الأنثوية (نظام أمومي) أو مساواة أنثوية مع الرجال. إن التفسيرات الرئيسية هي اقتصادية - ماركسية وأمومية.

كان التحليل الماركسي مؤثراً جداً في تحديد الأسئلة التي طرحتها الباحثات النّسويات. وكان المرجع الرئيسي هو كتاب فريدريك إنجلز (Frederick Engels) **أصل العائلة، الملكية الخاصة والدولة**، الذي يصف «الهزيمة العالمية التاريخيّة للجنس الأنثوي» كحدث ناجم عن تطوّر الملكية الخاصة[18]. إن إنجلز، الذي أسّس تعميماته على أعمال إثنوغرافيّ ومنظّري القرن التاسع عشر مثل ج. ج. باشوفن (J. J. Bachoven) و ل. هـ. مورغان (L. H. Morgan)، سلّم بوجود مجتمعات شيوعيّة تخلو من الطبقات قبل تشكّل الملكية الخاصة[19]. ربما كانت مجتمعات كتلك أمومية، أو لم تكن، لكنها

---

(17) Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex," in: Reiter, *Toward an Anthropology of Women* (New York: [n. pb.], 1975), p. 159.

(18) Frederick Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, ed. by Eleanor Leacock (New York: [n. pb], 1972).

(19) J. J. Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, trans. by Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1976), and Lewis Henry Morgan, *Ancient Society*, ed. by Eleanor Leacock (New York: [n. pb.], 1963), reprint of 1877 edition.

كانت تنعم بالمساواة. وقد افترض إنجلز تقسيماً «بدائياً» للعمل بين الجنسين.

يقاتل الرجل في الحروب، يذهب إلى القنص وصيد السمك، يدبّر المواد الخام للطعام والأدوات الضرورية للقيام بهذا. تعتني المرأة بالمنزل وتحضير الطعام واللباس، تطبخ، وتنسج، وتخيط. كلّ منهما مُعلّم في مجاله: الرجل في الغابة، المرأة في المنزل. كلّ منهما يملك الأدوات التي يصنعها أو يستخدمها... ما يُصنع ويُستخدم بشكل مشترك هو ملكية مشتركة: المنزل، الحديقة، والقارب الطويل[20].

إن وصف إنجلز للتقسيم الجنسي البدائي للعمل يبدو غريباً كوصف للأسر الفلاحية الأوروبية ما قبل التاريخ. ذلك أنّ المعلومات الإثنوغرافيّة التي استند إليها في تعميماته هذه دُحِضَتْ. ففي معظم المجتمعات البدائية في الماضي، وفي جميع مجتمعات القنص والجني التي لا تزال موجودة اليوم، تقدم النساء ما يعادل 60 ٪ من الطعام أو أكثر. ولكي يفعلن ذلك غالباً ما كنَّ ينطلقن بعيداً عن المنزل وهنّ يحملن أطفالهنّ وأولادهنّ. فضلاً عن ذلك، إن الافتراض بأنّ هناك صيغة واحدة ونموذجاً واحداً للتقسيم الجنسي للعمل هو خاطئ. فالعمل الخاص الذي قام به الرجال والنساء، اختلف على نحو كبير في ثقافات مختلفة، وكان هذا يعتمد على الموقف البيئيّ الذي يجد البشر فيه أنفسهم[21]. وقد قال إنجلز إن

---

(20) Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, p. 128.

(21) من أجل مَسْح حول توزيع العمل بحسب الجنس في 224 مجتمعاً، انظر: Murdock, *Our Primitive Contemporaries* (New York: [n. pb.], 1934), and George P. Murdock, "Comparative Data on the Division of Labor by Sex," *Social Forces*, = vol. 15, no. 4 (May 1937), pp. 551-553,

تطوّر الزراعة الحيوانيّة في المجتمعات القبليّة قاد إلى التجارة وملكية القطعان من قبل أرباب الأسر الأفراد، والذين هم، كما هو مفترض ذكور، ولكنه لم يكن قادراً على تفسير كيف حدث ذلك[22]. استولى الرجال على الفائض وصنعوا ملكية خاصّة. وحالما حصلوا على هذه الملكية الخاصة، ناشد الرجال تأمينها لأنفسهم ولورثتهم؛ وقد فعلوا ذلك عبر تأسيس أسرة قائمة على الزواج الأحادي. وبسيطرتهم على جنسانيّة المرأة عبر متطلّب الطهارة قبل الزواج، وعبر تأسيس المعيار الجنسي المزدوج في الزواج، ضمن الرجال لأنفسهم شرعية نسلهم، وهكذا أمّنوا مصلحة ملكيتهم. شدّد إنجلز على الرابط بين انهيار علاقات القرابة القديمة المستندة إلى الملكية المشتركة وبزوغ العائلة الفردية كوحدة اقتصادية.

ومع تطوّر الدولة، تغيّرت العائلة القائمة على الزواج الأحاديّ إلى العائلة الأبويّة، (البطريركية) التي صار فيها عمل المرأة المنزلي «خدمة خاصة؛ صارت الزوجة كبيرة الخدم، وأُقصيتْ من المشاركة في الإنتاج الاجتماعي». واستنتج إنجلز:

> كانت الإطاحة بحقّ الأم الهزيمة العالمية التاريخية للجنس الأنثوي. تولّى الرجل القيادة في المنزل أيضاً؛ حُطَّ من قدر المرأة واختصر إلى الخدمة؛ صارت عبدةَ رغبته الجنسية ومجرّد أداة لإنتاج الأطفال[23].

= من أجل تقويم شامل ونقد نسوي لهذه المعطيات انظر: Karen Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality* (Westport, Conn.: [n. pb.], 1979), chaps. 2 and 3.

(22) Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, pp. 220-221.

(23) Ibid., p. 137, First Quote; pp. 120-21, Second Quote.

استخدم إنجلز مصطلح "Mutterrecht"، الذي يشار إليه فيما بعد كـ «حقّ الأم»، وقد أُخذ من باشوفن، ليصف علاقات القرابة من ناحية الأم، التي فيها لم تمرّ ملكية الرجال إلى أولادهم وإنما إلى أولاد شقيقاتهم. وقد قبلَ أيضاً نموذج باشوفن عن التعاقب «التاريخيّ» في بنية العائلة من الزواج الجماعي إلى الزواج الأحادي. وقد علّل أنّ المرأة نظرت إلى الزواج الأحادي كتحسّن في وضعها، بما أنه ساعدها في الحصول على «الحقّ لكي تمنح نفسها لرجل واحد فقط». لفتَ إنجلز الانتباه أيضاً إلى مأسَسة الدعارة، التي وصفها كداعم أساسي للزواج الأحاديّ.

إن تأملات إنجلز حول طبيعة الجنسانية الأنثوية انتُقدتْ على أنها تعكس قيمه الجنسية الفيكتورية المتعصّبة في افتراضها غير المفحوص بأن معايير القرن التاسع عشر عن التحشُّم الأنثوي يمكن أن تفسّر أفعال ومواقف النساء في فجر الحضارة[24]. مع ذلك، قام إنجلز بإسهامات رئيسيّة وسّعتْ فهمنا لموقع النساء في المجتمع والتاريخ: **(1)**: أشار إلى الصلة بين التغيّرات البنيويّة في علاقات القرابة والتغيّرات في توزيع العمل من ناحية، وموقع النساء في المجتمع من ناحية أخرى. **(2)**: بيّن الصلة بين تأسيس الملكية الخاصّة والزواج الأحاديّ والدعارة. **(3)**: بيّن الصلة بين الهيمنة الاقتصادية والسياسيّة من قبل الرجال

---

(24) تقدّم ماري جين شيرفي (Mary Jane Sherfey) نظرية حتمية بيولوجية مضادة، انـــظـــر: Mary Jane Sherfey and M. D., *The Nature and Evolution of Female Sexuality* (New York: [n. pb.], 1972),

تقول شيرفي إنّ القدرة الأورجازمية اللامحدودة لدى النساء وفترة الإباضة الدائمة لديهنّ هي التي سبّبتْ مشكلة لحياة الجماعة البازغة في العصر النيوليثي. إن بيولوجية المرأة سبّبتْ الصراع بين الرجال وثبّطتْ تعاون الجماعة، مما دفع الرجال إلى تأسيس تابوات سفاح القربى والهيمنة الجنسية الذكرية من أجل السيطرة على الإمكانية المدمرة اجتماعياً للجنسانية الأنثوية.

وسيطرتهم على الجنسانية الأنثوية. (4): وقد منح الحدثَ سياقاً تاريخياً حين وضعَ «الهزيمة العالمية التاريخية للجنس الأنثوي» في حقبة تشكيل الدول القديمة، المستندة إلى هيمنة النخب المالكة. ورغم أنه كان غير قادر على برهنة أيّ من هذه الفرضيّات، إلا أنّه عرّف الأسئلة النظرية للمئة عام التالية. حدّد أيضاً مناقشة «مسألة المرأة» مقدِّماً تفسيراً أحاديَّ السبب مقنعاً ولافتاً الانتباه إلى حدث مفرد، شبّهه بـ «إطاحة» ثوريّة. إذا كان سبب «استعباد» النساء هو تطوّر الملكية الخاصّة والمؤسسات التي نشأت عنها، إذاً، يتبع، منطقيّاً، أن إلغاء الملكية الخاصّة سيُحرّر النساء. على أي حال، إن معظم العمل النظري المُنجز عن مسألة أصل خضوع المرأة تم توجيهه نحو برهنة، وتحسين، أو دحض عمل إنجلز.

استندتْ فرضيات إنجلز الأساسية عن طبيعة الجنسين إلى قبول نظريات النشوء البيولوجية، ولكن فضيلته الكبيرة كانت إظهار تأثير القوى الاجتماعية والثقافية في بناء العلاقات الجنسية وتعريفها. وبشكل موازٍ لنموذجه في العلاقات الاجتماعية، طوّر نظرية نشوئيّة للعلاقات الجنسية، كان فيها الزواج الأحادي بين الطبقات العاملة في مجتمع اشتراكي تقف على قمة التطور. وفي ربطه للعلاقات الجنسية مع علاقات اجتماعية متغيّرة انفصل عن الحتميّة البيولوجيّة للتقليديين. وفي لفته الانتباه إلى الصراع الجنسي المتأصّل في المؤسسة حين بزغتْ داخل علاقات الملكية الخاصة، عزّز الصلة بين التغير الاقتصادي ـ الاجتماعي وما سندعوه اليوم بـ «العلاقات بين الجنسين». وعرّف الزواج الأحاديّ كما تشكّل في مجتمع الدولة الأوّلي كـ «خضوع جنس لآخر، كإعلان صراع بين الجنسين غير معروف بشكل كامل حتى الآن في الأزمنة السابقة للتاريخ». وقد قال كلاماً له دلالة:

> يتزامن أوّل صراع طبقي ظهر في التاريخ مع تطور العداء بين الرجل والمرأة في الزواج الأحاديّ، وتزامن الاضطهاد الطبقيّ الأوّل مع اضطهاد الذكر للأنثى(25).

قدّمتْ هذه الأفكار مداخل كثيرة واعدةً لبناء النظرية، التي سأتحدث عنها أكثر فيما يلي. ولكن تعريف إنجلز لعلاقات الجنسين كـ «صراع طبقي»كان نهاية مغلقة منعتْ المنظّرين لوقت طويل من فهم الفروق بين العلاقات الطبقيّة والعلاقات بين الجنسين بشكل ملائم. وقد فاقمَ هذا إصرار الماركسيين على أنّ مسائل العلاقات الجنسية يجب أن يتم إخضاعها لمسائل العلاقات الطبقية، التي لا يُعبَّر عنها نظرياً فحسب بل في السياسة العملية أيضاً، أينما امتلكتْ القوة لفعل هذا. ولم تبدأ الأبحاث النّسوية الجديدة إلا مؤخراً بإبداع أدوات نظرية لكي تصحح هذه الأخطاء.

يقدم الأنثروبولوجي البنيوي كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss) أيضاً تفسيراً نظرياً كان خضوع النساء فيه جوهرياً لتشكّل الثقافة. ولكن على عكس إنجلز، سَلَّم ليفي ستراوس بمَجَمّع بناء واحد بنى منه الرجال الثقافة. يرى ليفي - ستراوس في تابو سفاح القربى آلية بشرية كونية، تكمن في جذر التنظيم الاجتماعي كلّه:

> إن منع سفاح القربى هو قانون أعلى للهبة، أكثر من أنه يمنع الزواج بالأم، الأخت، أو الابنة(26).

كان «تبادل النساء» الشكلَ الأول للتجارة، الذي حولّهنَ إلى سلع و«اعتبرن شيئاً مادّياً»، أي يُفكَّر بهنّ كأشياء لا ككائنات بشرية.

---

(25) Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, p. 129.

(26) Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: [n. pb.], 1969), p. 481.

يرى ليفي ـ ستراوس أن تبادل النساء يحدّد بداية خضوعهنّ. وهذا بدوره يقوّي التوزيع الجنسي للعمل الذي يؤسس الهيمنة الذكرية. وينظر ليفي ـ ستراوس إلى تابو سفاح القربى كخطوة إيجابية وضرورية إلى الأمام في إبداع الثقافة البشرية. فالقبائل الصغيرة المكتفية ذاتياً كان عليها أن ترتبط بالقبائل المجاورة إما في حرب مستمرة، وإما تجد طريقة للتعايش السّلمي. فقد بنتْ تابوات التزاوج اللُّحمي وسفاح القربى تفاعلاً سلمياً قاد إلى التحالف بين القبائل.

يعرّف الأنثروبولوجيّ غيل روبن (Gayle Rubin) بشكل صحيح نظام التبادل هذا كما يعتدي على حق النساء:

> إن تبادل النساء اختزال يبيّن أنّ العلاقات الاجتماعيّة لنظام القرابة يحدّد أن الرجال لهم حقوق معيّنة في النسيبات الإناث، أما النساء فليس لهنّ الحقوق نفسها في أنسبائهنّ الذكور... إنه نظام، لا تمتلك فيه النساء حقوقاً لأنفسهنّ[27].

يجب أن نشير إلى أنّ الرجال في نظرية ليفي ـ ستراوس هم الفاعلون الذين يفرضون مجموعة من البنى والعلاقات على النساء. لا يمكن أن يُعدّ تفسيرٌ كهذا صحيحاً. كيف حدث هذا؟ لماذا كانت النساء هن اللواتي استُبدلن، ولماذا ليس الرجال أو الأطفال الصغار من كلا الجنسين؟ حتى لو سَلّمنا جدلاً بالفائدة الوظيفية للترتيب، لماذا وافقتْ النساء عليه؟[28] سنستقصي هذه الأسئلة أكثر في الفصل التالي في محاولتنا لبناء فرضية قابلة للعمل.

---

(27) Gayle Rubin, "Traffic in Women," in: Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, p. 177.

(28) من أجل نقد نسوي لنظرية ليفي ستراوس، انظر: Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*, pp. 55-61.

نتجَ عن تأثير ليفي ـ ستراوس القويّ في المنظّرات النّسويات نقلة في الانتباه من البحث عن أصول اقتصادية إلى دراسة أنظمة الرمز والمعنى في المجتمعات. كان المؤلَّف الأكثر تأثيراً هو مقالة شيري أورتنر (Sherry Ortner) سنة 1974، التي قالت فيها على نحو مقنع إنه في المجتمعات المعروفة كلّها تم تحديد النساء على أنهنّ أقرب إلى الطبيعة منهنّ إلى الثقافة(29). وبما أن الثقافات كلّها تجرّد الطبيعة من القيمة فيما تجاهد لكي ترتفع فوقها عبر الإتقان، صارت النساء رمزاً لنظام أدنى وتوسّطي للوجود. وبيّنتْ أورتنر أن النساء عُرّفن بهذه الطريقة لأن:

> **1.** يبدو أن جسد المرأة ووظيفته... يضعانها أقرب إلى الطبيعة؛ **2.** إن جسد المرأة ووظائفه يضعانها في أدوار اجتماعية هي بدورها تُعَدّ في نظام أدنى من الرجل في السيرورة الثقافية؛ و 3. إن الأدوار الاجتماعية التقليدية للمرأة، المفروضة بسبب جسدها ووظائفه، تمنحها بدورها بنية نفسية مختلفة... التي... تُرى على أنها أقرب إلى الطبيعة(30).

أثارتْ المقالة القصيرة جدلاً طويلاً ومفيداً بين الأنثروبولوجيّات والمنظّرات النّسويات، لا يزال مستمرّاً. وافقتْ أورتنر ومناصراتها على كونية الخضوع الأنثوي، إذا لم يكن في أوضاع اجتماعية فعلية، ثم في أنظمة معنى المجتمع. لا يوافق معارضو وجهة النظر هذه على زعم الكونيّة، ينتقدون لاتاريخيّتها، ويرفضون وضع النساء في موقع الضحايا المذعنات. أخيراً، يتحدّون القبول الضّمني في الموقف

---

(29) Sherry Ortner, "Is Female to Male as Nature Is to Culture?," in: Rosaldo and Lampher, *Women, Culture and Society*, pp. 66-88.

(30) المصدر نفسه، ص 73-74.

النسوي البنيوي لوجود قطيعة لامتغيرة وثابتة بين الذكر والأنثى[31].

وإذا ما توخّينا الإنصاف، ليس هذا المكان لإنصاف غنى وتعقيد هذا الجدل النّسوي المستمر، ولكنَّ مناقشة كونية الخضوع الأنثوي قدّمت كثيراً من التفسيرات المتعاقبة إلى درجة أنه حتى الذين يجيبون عليه بشكل إيجابي واعون لعيوب خلفية السؤال تلك. فضلاً عن ذلك، ومع تعمّق الجدل، يتوضّح أن تفسيرات السبب الواحدة ومزاعم الكونية لا تجيب بشكل صحيح على السؤال عن الأسباب. إن الفضيلة الكبيرة للموقف الوظيفيّ هي كشف ضيق التفسيرات الاقتصادية وحدها، بينما الذين مالوا إلى التشديد على البيولوجيا والاقتصاد مُجبرون الآن على التعامل مع قوة أنظمة الإيمان، والرموز، والبنى الذهنية. فضلاً عن ذلك، إن المعتقد المشترك لدى معظم دعاة المذهب النّسوي في التركيب الاجتماعي للجنس يفرض تحدياً أكثر جدّية للتفسيرات التقليدية.

ثمة موقفٌ نظريٌّ آخر يستحقّ انتباهنا الجادّ، أولاً، لأنه نسوي في تركيزه وهدفه، وثانياً، لأنّه يمثّل تراثاً تاريخياً في الفكر عن النساء. إن النظرية الأمومية مبنية على قبول الفروق الجنسية البيولوجية كحقيقة مقرّرة. إن معظم دعاة المذهب الأمومي يعتبرن أيضاً التقسيم الجنسي للعمل المستند إلى هذه الفروق البيولوجيّة حتمياً، رغم أن بعض المفكّرين المتأخرين نقّحوا هذا الموقف. ويختلف دعاة

---

(31) إنّ الجدل معرّف جيّداً في مجموعتيْ مقالات، انظر: Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead, eds., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (New York: [n. pb.], 1981), and Carol MacCormacak and Marilyn Strathern, eds., *Nature, Culture and Gender* (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1980).

المذهب الأمومي كثيراً عن التقليديين في الاستنتاج من ذلك مساواة النساء وحتى تفوّق النساء.

إنّ النظرية التفسيرية الأولى المستندة إلى مبادئ أموميّة طوّرها ج. ج. باشوفن في كتابه ذي التأثير الكبير **النظام الأمومي**[32]. أثّر كتاب باشوفن على إنجلز وشارلوت بيركينز غيلمان (Charlotte Perkins Gilman)، وهو موازٍ لفكر إليزابيت كيدي ستانتون (Elizabeth Cady Stanton). وقد قبل حشدٌ واسع من دعاة الحركة النسوية في القرن العشرين معطياته الإثنوغرافيّة وتحليله للمصادر الأدبيّة واستخدموها لكي يبنوا سلسلة واسعة من النظريات المختلفة[33]. وقد أثّرت أفكار باشوفن بقوة أيضاً في روبرت بريفولت (Robert Briffault) وكذلك في مدرسة من المحلّلين والمنظّرين اليونغيين (نسبة إلى يونغ) الذين كان لعملهم استساغة شعبية واسعة وانتشار في أميركا في القرن العشرين[34].

كان الإطار الأساسي لباشوفن تطويرياً وداروينياً؛ فقد وصف مراحل مختلفة في نشوء المجتمع، متحركاً بثبات إلى الأعلى من البربرية إلى النظام الأبوي الحديث.كان إسهام باشوفن الأصيل هو

---

(32) Johann Jacob Bachofen, *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (Stuttgart: [n. pb.], 1861). Cited hereafter as Mother Right.

(33) انظر: Charlotte Perkins Gilman, *Women and Economics* (New York: [n. pb.], 1966), reprint of 1898 edition; Helen Diner, *Mothers and Amazons: The First Feminine History of Culture* (New York: [n. pb.], 1971), and Evelyn Reed, *Women's Evolution* (New York: [n. pb.], 1975).

(34) Robert Briffault, *The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions*, 3 vols. (New York: [n. pb.], 1927),

انظر أيضاً: Campbell, "Introduction," in: Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, pp. xxv-vii.

الزعم بأن النساء في المجتمع البدائي طوّرن ثقافة، وكانت هناك مرحلة من «النظام الأمومي» قادت المجتمع للخروج من البربرية. يتحدث باشوفن بلغة شعرية جميلة عن هذه المرحلة:

> في المرحلة الأدنى والأشذ ظلمة من الوجود البشري [حب الأم ـ الطفل] الضوء الوحيد في الظلمة الأخلاقية... وهي تربّي أطفالها الصغار، تتعلّم المرأة قبل الرجل كيف تمدّ رعايتها المُحبّة إلى ما وراء حدود الأنا إلى مخلوق آخر... إن المرأة في هذه المرحلة هي مستودع الثقافة كلّها، والكرم كلّه، والإخلاص كلّه، والاهتمام كلّه بالأحياء والحزن على الأموات[35].

وبالرغم من تقديره العالي لدور النساء في الماضي المظلم، نظر باشوفن إلى صعود البطريركية في الحضارة الغربية على أنه كانتصار أعلى للفكر الديني والسياسي وللتنظيم، الذي قابله سلبياً مع التطور التاريخي في آسيا وأفريقيا. لكنه أيّد كما فعل أتباعه، إدخال "العنصر النسوي" للتربية والإيثار بالذات في المجتمع الحديث.

طوّرت الباحثات النسويات في أميركا في القرن التاسع عشر نظرية أمومية كاملة لا تستند كثيراً إلى باشوفن بل تعتمد على إعادة تعريفهنّ للعقيدة الأبوية حول «مجال المرأة المنفصل». مع ذلك، ثمة تماثلات في تفكيرهن مع أفكار باشوفن عن الخصائص «الأنثوية» الفطرية، والإيجابية. وقد عدَّ دعاةُ الحركة النّسوية في القرن التاسع عشر، في كلٍّ من أميركا وإنجلترا، النساء أكثر إيثاراً من الرجال بسبب غرائزهنّ الأموميّة وممارستهنّ طول الحياة، وأكثر فضيلةً بسبب دوافعهنّ الجنسيّة الأضعف كما زعموا. آمنوا أن هذه الخصائص، التي عزوها، على عكس باشوفن، وبشكل متكرر، إلى دور النساء

(35) Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, p. 79.

التاريخي كمربيّات، منحت النساء مهمة خاصة: إنقاذ المجتمع من الدمار والتنافس والعنف الذي يسببه رجال يفرضون هيمنة لا يمكن تحدّيها. وقد طوّرتْ إليزابيت كيدي ستانتون، بخاصة، حجة مزجتْبين فلسفة الحقوق الطبيعية والقومية الأميركية وبين النظام الأموميّ[36].

كتبت ستانتون في وقت كان قد أعيد فيه تعريف الأفكار التقليدية عن الجنس في الجمهورية الأميركية الفتيّة. وفي أميركا الاستعمارية، كما في أوروبا في القرن الثامن عشر، كان ينظر إلى النساء كخاضعات لأقربائهن الذكور داخل العائلة ومتّكلات عليهم، حتى كما كنّ يُعتبرنَ في المستعمرات وتحت شروط الحدود، شريكات في الحياة الاقتصادية. وقد أُقصين عن حرية الوصول المتساوي إلى التعليم ومن المشاركة والسلطة في الحياة العامة. والآن، بعد أن أنشأ الرجال أمة جديدة، أوكلوا إلى النساء الدور الجديد «أم الجمهورية»، المسؤولة عن تنشئة مواطنين ذكور سيقودون المجتمع. الآن ستتمتع النساء الجمهوريات بالسيادة في المجال العائلي كما يطالب الرجال بحزم أكبر، بما في ذلك الحياة الاقتصادية، كمجالهنّ الحصري. صارتْ الأجواء المنفصلة المحددة ـ جنسياً والمعرّفة في «عبادة الأنوثة الحقيقيّة» هي الأيديولوجيا السائدة. وحين مأْسَس الرجال هيمنتهم في الاقتصاد، والتعليم، والسياسة، شُجّعتْ النساء على التكيّف مع وضعهنّ كخاضعات بأيديولوجيا منحتْ وظيفتهنّ الأمومية أهمية عالية[37].

---

(36) انظر ECS speeches في: Ellen DuBois, ed., *Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony: Correspondence, Writings, Speeches* (New York: [n. pb.], 1981).

(37) من أجل هذا التبدّل في المواقف من النساء، انظر: Mary Beth Norton, *Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women, 1750-1800* (Boston: [n. pb.], 1980), chaps. 8, 9 and the conclusion, and Linda Kerber, *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America* (Chapel Hill: [n. pb.], 1980), chap 9.

في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، أعادت النساء الأميركيات عملياً ونظرياً تعريف الموقع الذي يجب أن يشْغَلْنَهُ في المجتمع. وبينما قبلت المناضلات النسويات الأوائل وجود مجالات منفصلة كحقيقة مقرّرة، حوّلن معنى هذا المفهوم بمناقشة أن من حق المرأة وواجبها دخول المجال العام، بسبب تفوّق قيمها والقوّة المتضمَّنة في دورها الأموميّ. حوّلت ستانتون مبدأ «المجال المنفصل» إلى حجّة نسويّة بسبب أن النساء مخوّلات بالمساواة لأنهنّ مواطنات وبالتالي يتمتّعن بالحقوق الطبيعية نفسها كالرجال ولأنهن كأمّهات هنّ أفضل تأهيلاً من الرجل لتحسين المجتمع.

كانت هناك مناقشة نسوية ـ أمومية مشابهة تجلّت في أيديولوجيا حركة الاقتراع في ما بعد، ولدى أولئك المصلحين الذين جادلوا، مع جين آدامز (Jane Addams)، أن عمل المرأة وُسِّعَ بشكل ملائم إلى «تدبير منزلي محلّي». ومن المثير للإهتمام أنّ دعاة المذهب الأمومي ـ النسوي فكرن بشكل مشابه، بانيات حجّتهنّ على معطيات سيكولوجيّة وعلى دليل تجربة المرأة التاريخية كمرافقات للسلطة السياسية. كانت دوروثي دينرشتاين (Dorothy Dinnerstein)، وماري أوبراين (Mary O'Brien)، وأدريان ريتش (Adrienne Rich) الأواخر في خط طويل من مناصرات النظام الأمومي[38].

---

(38) إن فكرة قابلية النساء الخاصة للإصلاح وخدمة الجماعة تظهر في عمل جين آدمز (Jane Addams). وقد كوّنت فكر ماري بيرد (Mary Beard) التي غذّته بالأدلة التاريخية في:
Mary Beard, *Women's Work in Municipalities* (New York: [n. pb.], 1915),

من أجل الأمثلة عن الوضع الأمومي الحديث، انظر: Adreinne Rich, *Of Women Born: Motherhood as Experience and Institution* (New York: [n. pb.], 1976); Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur* (New York: [n. pb.], 1977), and Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (Boston: [n. pb.], 1981),

في هذا الكتاب تقدم نظرية تأويلية يُماثل فيها العمل التناسلي مع العمل الاقتصادي في =

وبسبب قبولهنّ الفروق الجنسية البيولوجيّة كمحدِّدة، لم تكن مناصرات للنظام الأمومي في القرن التاسع عشر مهتمات بمسألة الأصول كما كانت تابعاتهنّ في القرن العشرين. ولكن منذ البداية مع باشوفن، كان إنكار كونية الخضوع الأنثوي متضمّناً في الموقف التطوري الأمومي. كان هناك نموذج بديل من التنظيم الاجتماعي البشري قبل النظام الأبويّ، كما أكّدت مناصرات النظام الأمومي. وهكذا فإن البحث عن النظام الأمومي كان محورياً لتفكيرهنّ. إذا كان بالإمكان العثور على أدلة عن وجود مجتمعات أمومية في أي وقت وأي مكان، فإن مطلب النساء بالمساواة والحصة في السلطة سيكون له اعتبار وصدقية أكبر. إن الأدلة التي عُثرَ عليها، حتى وقت حديث جدّاً، تتألف من مزيج من الحفريات الأثرية، والأسطورة، والدين، وآثار ذات معانٍ بشكوكٍ فيها، يوحّد التخمين فيما بينها. ما كان مركزياً لحجة النظام الأمومي يتمثل في الحضور للإلهات الأم في كثير من الأديان القديمة، الأمر الذي استنتج منه مناصرو النظام

= إطار ماركسي. إن الموقف الذي تنطوي عليه إيديولوجية حركة السلام النسائية عبّرت عنها عالمات بيئة نسويات، انظر: Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her* (New York: [n. pb.], 1978), and Robin Morgan, *The Anatomy of Freedom: Feminism, Physics, and Global Politics* (New York: [n. pb.], 1982),

تقدّم أليس روسي (Alice Rossi) في: "A Biological Perspective on Parenting," *Daedalus*, vol. 106, no. 2 (Spring 1977), pp. 1-31,

الحجج البيولوجية الاجتماعية وتستخدمها من أجل غايات نسوية. تدعو إلى إعادة بناء المؤسسات الاجتماعية لكي تتمكن النساء من أداء وظائفهنّ الأمومية والرعاية من دون أن تتخلّين عن صراعهنّ من أجل المساواة والفرصة. وقد قبلت روسي على نحو لانقدي المزاعم اللاتاريخية وغير العلمية للبيولوجيا الاجتماعية، وتختلف عن معظم النسويات في كونها لا تناصر الرأي أن الرجال يجب أن يشاركوا بشكل مساوٍ في رعاية الطفل. ولكن موقفها يستحقّ الانتباه كتنوع للفكر الأمومي، وبسبب دورها كرائدة للنقد النسوي في حقل البيولوجيا الاجتماعية.

الأموميّ واقعية وحقيقة السلطة الأنثوية في الماضي. سنناقشُ تطوّر الإلاهات ـ الأم في الفصل السابع بالتفصيل؛ نحتاج هنا إلى التشديد على صعوبة الاستنتاج من أدلة كهذه وجود تنظيمات اجتماعيّة كانت النساء فيها مهيمنات. ونظراً للوضع المترذّي للنساء، ورغم وجود أدلة تاريخية على انتشار عبادة رمزية للنساء مثل عبادة مريم العذراء في العصور الوسطى، وسيدة الزرع في أمريكا قبل الحرب الأهليّة، أو عبادة نجمة هوليوود في المجتمع المعاصر، فإنّ المرء يتردد في رفع أدلة كهذه إلى أدلة تاريخية.

دحضَ الأنثروبولوجيّون المعاصرون الدليل الإثنوغرافيّ الذي بنى عليه كلٌ من باشوفن وإنجلز حجتيهما. تبيّن أن دليلاً كهذا كما طُرح دليل لا على «النظام الأمومي» وإنما على موقع الأم وتعاقب نسبها. وعلى نقيض المعتقد المعتنق سابقاً، من غير الممكن إظهار رابط بين بنية القرابة والموقع الاجتماعي للنساء. ففي معظم المجتمعات القائمة على تعاقب نسب الأم، يسيطر على الاقتصاد وقرارات الأسرة قريبٌ ذكَر، وعادة ما يكون شقيق المرأة أو عمّها(39).

ثمة الآن مجموعة غنية من الأدلة الأنثروبولوجيّة الحديثة المتوفرة التي تصف نسبياً ترتيبات اجتماعية متساوية وحلولاً معقدة ومتنوّعة تقوم بها المجتمعات لمشكلة توزيع العمل(40). وتستند هذه الأدبيّات على نحو كبير إلى مجتمعات قبلية حديثة، مع بضعة أمثلة

---

(39) Martin and Voorhies, *Female of the Species*, p. 187,
يصف النماذج الاقتصادية في مجتمعات كهذه.

(40) إن الأدبيات مُسحت جيداً في: Nancy Tanner and Adrienne Zihlman, "Women in Evolution, part I: Innovation and Selection in Human Origins," *SIGNS*, and Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*, chaps. 2 and 3.

من القرن التاسع عشر. يُثير هذا مشكلة، خاصّة للمؤرّخ، حول صلاحية معلومات كهذه حول الشعوب السابقة للتاريخ. على أي حال، يبدو من المعطيات المتوفّرة أن أكثر الشعوب مناداة بالمساواة تُوجد بين قبائل القنص والجني، التي تّتسمُ بالتّكافليّة الاقتصادية. يجب أن تؤمن امرأة خدمات صيّاد لكي تضمن مؤونة لحوم لها ولأطفالها. ويجب أن يؤمّن صيّاد امرأةً تزوّده بطعام كاف للصيد. وفي حال لم يكن القنص ناجحاً. وكما لاحظنا من قبل، في مجتمعات كهذه تقدّم النساء الحصة الرئيسية من الطعام المُستهلك، مع ذلك يعتبر منتج الصيد في الأمكنة كلّها الطعام الأكثر قيمة ويُستخدَم لتبادل الهدايا. إن قبائل قنصٍ وجنْي كهذه تُشدّدُ على التكافل الاجتماعي وتميل إلى العيش بسلام مع قبائل أخرى. يصبح التنافس طقْساً في مسابقات غناء أو ألعاب رياضيّة ولكنه لا يُشجّع في الحياة اليومية. وكالعادة، إن الباحثين في الميدان يختلفون في تأويلاتهم للأدلة، ولكن المَسْح الأشمل للأدلة يقدم تعميماً بأن المنزلة النسبية للرجال والنساء في مجتمعات كهذه «منفصلة ولكن متساوية»[41].

ثمة جدل كبير بين الأنثروبولوجيين حول كيف نصنّف أي مجتمع. وقد أوّل عددٌ من الأنثروبولوجيّات النّسويات والكاتبات التكافل أو حتى غياب هيمنة ذكرية واضحة المعالم كدليل على

---

(41) Martin and Voorhies, *Female of the Sepcies*, p. 190,

من أجل الأمثلة عن هذه الخلافات في البحث انظر أدناه الهامش رقم 43 من هذا الفصل ولياكوك في *Eskimos* ومن أجل تأويلات مختلفة انظر: Jean L. Briggs, "Eskimo Women: Makers of Men," in: Carolyn J. Matthiasson, *Many Sisters: Women in Cross-Cultural Perspective* (New York: [n. pb.], 1974), pp. 261-304, and Elise Boulding, The *Underside of History: A View of Women Through Time* (Boulder, Colo.: [n. pb.], 1976), p. 291.

المساواتيّة أو حتى الهيمنة الذكريّة. هكذا، تصف إليانور ليكوك (Eleanor Leacock) المنزلة العالية للنساء الإيروكويات، وخاصة قبل الغزو الأوروبيّ: دورهنّ العام القوي جداً في السيطرة على توزيع الغذاء ومشاركتهنّ في مجلس كبار القوم. تُفسِّرُ ليكوك هذه الحقائق كدليل على «النظام الأموميّ»، محدّدة المصطلح لكي يعني أنّ «النساء تولّين السلطة العامّة في مجالات رئيسيّة من حياة الجماعة»[42]. فحصَ أنثروبولوجيون آخرون المعطيات نفسها، وتعرّفوا على المنزلة العالية نسبياً للنساء الإيروكويات وموقعهنّ القويّ، وركّزوا على حقيقة أن النساء الإيروكويات لم يكنّ أبداً القائدات السياسيّات للقبيلة ولم يكنّ الزعيمات. يشيرون أيضاً إلى فرادة الموقف الإيروكوي، المستند إلى المصادر الطبيعية الوافرة والمتاحة في محيطهم[43]. يجب أن يشيرَ المرء أيضاً إلى أنه في جميع مجتمعات القنص والجني، مهما كانت منزلة المرأة الاقتصادية والاجتماعية، كانت النساء خاضعات دوماً للرجال في بعض النواحي. ليس هناك مجتمع واحد معروف تملك فيه النساء كمجموعة القدرة على صناعة القرار وفرضه على الرجال أو حيث يعرّفْنَ قواعد السلوك

---

(42) Eleanor Leacock, "Women in Egalitarian Societies," in: Renate Bridenthal and Claudia Koonz, *Becoming Visible: Women in European History* (Boston: [n. pb.], 1977), p. 27.

(43) من أجل وصف وتحليل مفصّلين لموقف النساء الإيروكويات، انظر: Judith K. Brown, "Iroquois Women: An Ethnohistoric Note," in: Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, pp. 235-251,

إن التحليل في: Martin and Voorhies, *Female of the Species*, pp. 225-229

ممتع في تشديده على الموقف القويّ للنساء الإيروكويات من دون تعريفه كنظام أمومي.

إن تأكيد إليانور ليكوك (Eleanor Leacock) المشابه حول وجود نظام أمومي تحداه في: Farb, *Humankind*, pp. 212-213, and Paula Webster, "Matriarchy: A Vision of Power," in: Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, pp. 127-156.

الجنسي أو يسيطرن على تبادلات الزواج.

نجد في مجتمعات البسْتنة على نحو مُتكرِّر النساء مهيمنات أو لهنّ تأثير كبير في المجال الاقتصادي. ففي عيّنة مَسْح لخمسمائة وخمسة عشر مجتمعاً في البسْتنة، تبيّن أن النساء تولّينَ أنشطة الحراثة بنسبة 14 بالمائة من الحالات، مع ذلك إن هذه المجتمعات تحركت تاريخيّاً في اتّجاه الاستقرار والإقامة والزراعة، التي هيمن فيها الرجال على الحياة الاقتصاديّة والسياسيّة(44). إنّ معظم مجتمعات البستنة التي دُرستْ قائمة على التحدّر من نسب الأب، رغم دور النساء الاقتصادي الحاسم. وبدا كأنّ مجتمعات البستنة المتحدرة من نسب الأم تظهر، بصورة رئيسية، في ظروف بيئيّة معيّنة: قرب حدود الغابة، حيث قطعان الحيوانات المدجّنة غائبة. ولأنّ مواطن بيئيّة كهذه تختفي، فإن المجتمعات المتحدرة من نسب الأم تكاد تنقرض.

لدى تلخيص مكتشفات البحث بخصوص الهيمنة الأنثوية يمكن استنتاج هذه النقاط: (1) إن معظم الأدلة حول مساواة الأنثى في المجتمعات مستمدة من مجتمعات متحدرة من نسب الأم وموقعها، التي هي، تاريخياً، انتقاليّة وتتلاشى حاليّاً. (2) إذا كان التحدر من نسب وموقع الأم يهبان حقوقاً وامتيازات معيّنة للمرأة، فإن سلطة اتخاذ القرار داخل مجموعة القرابة تستقر لدى الذكور الكبار. (3) إن التحدّر من الأب لا يتضمّن خضوع النساء، ولا يشير التحدّر من الأم إلى النظام الأمومي. (4) بالنُظر إليها في سياقها الزمنيّ، لم تكن المجتمعات المتحدّرة من الأم قادرة على التكيّف مع الأنظمة

(44) انظر: Martin and Voorhies, *Female of the Species*, p. 214,
وانظر أيضاً: David Aberle, "Matrilineal Descent in Crosscultural Perspective," in: Kathleen Gough and David Schneider, eds., *Matrilineal Kinship* (Berkeley: [n. pb.], 1961), pp. 657-727.

التنافسية والاستغلالية والتقنية الاقتصادية وأفسحتْ المجال للمجتمعات المتحدّرة من الأب.

بُرْهِنَ على الجدل الذي أُثيرَ ضدّ كونية النظام الأمومي السابق للتاريخ بالأدلة الأنثروبولوجيّة. غير أنّ الجدل حول النظام الأمومي احتدم لأنّ مناصري نظرية النظام الأموميّ كانوا غامضين بما يكفي في تعريفهم للمصطلح بحيث ضمنوه في فئات أخرى متنوّعة. فالذين يعرّفون النظام الأموميّ كمجتمع تهيمن فيه النساء على الرجال ـ وهذا نسخة عن النظام الأبويّ ـ لا يستطيعون إيراد دليل أنثروبولوجي، إثنوغرافي أو تاريخيّ. إنهم يبنون قضيتهم على دليل من الأسطورة والدين[45]. ويدعو آخرون النظام الأمومي أيَّ نوع من الترتيب المجتمعيّ تتولى فيه النساء السلطة على أي وجه في الحياة العامة، ولا يزال آخرون يضمّنون أيّ مجتمع تتمتع فيه النساء بمنزلة عالياً نسبياً[46]. إن التعريف الأخير غامض لدرجة كونه لا معنى له كفئة.

---

(45) من أجل مسح شامل للأدبيات كلّها حول الأمازونيات، انظر: Abby Kleinbaum, *The Myth of the Amazons* (New York: [n. pb.], 1983),

تستنتج المؤلفة أن الأمازونيات لم يوجدْن أبداً، وأنّ أسطورة وجودهنّ خدمت لتدعيم إيديولوجية النظام الأبوي.

(46) بصرف النظر عن بنية الأسرة وترتيبات القرابة، لا تعني المنزلة الرفيعة للنساء السلطة بالضرورة. قالت روسالدو على نحو مقنع إنه حتى في حالات تملك فيها النساء قوة شكلية، فإنهنّ لا يمتلكن سلطة. تورد المرأة الإيروكوية كمثال. في المجتمع الذي يعتمد على التحدر من نسب الأم كان للنساء مواقع مهمة وكنّ في مجلس الوجهاء، ولكن لا أحد يستطيع أن يشغل منصب الرئاسة سوى الرجال. إن المثال على ثقافة منظّمة أبويّاً امتلكت فيها النساء سلطة اقتصادية هو المدينة اليهودية الصغيرة في بداية القرن العشرين. أدارت النساء التجارة، كسبْنَ النقود، وسيْطرْنَ على أموال الأسرة؛ كان لهنّ تأثير كبير في السياسة عبر الثرثرة، والقيام بتحالفات عبر الزواج، وعبر نفوذهنّ على أبنائهنّ. مع ذلك كانت النساء محترمات لآبائهنّ وأزواجهنّ وعبدن العالِم ـ بالتعريف الذكر ـ كشخص يمتلك المنزلة الأعلى في الجماعة. انظر أيضاً: Michelle Rosaldo, "A Theoretical Overview," in: Rosaldo and Lamphere, *Women, Culture and Society* (Stanford: [n. pb.], 1974), pp. 12-42.

وأعتقد أن المرء لا يستطيع أن يتحدث بصدق عن النظام الأمومي إلا حين تسيطر النساء على السلطة ويحكمن الرجال، وليس إلى جانبهم، وحين تتضمن تلك السلطة الحقل العام والعلاقات الخارجية، وحين تتخذ النّساء قرارات جوهريّة ليس حيال أقربائهنّ ولكن للمجتمع. في ضوء نقاشي السابق، يجب على هذه السلطة أن تشمل القدرة والقوة لتعريف القيم والأنظمة التفسيريّة للمجتمع، وتعريف السلوك الجنسي للرجال والسيطرة عليه. يُمكن أن يلاحظ أنني أعرّف النظام الأموميّ بأنه صورة طبق الأصل عن النظام الأبويّ. باستخدام هذا التعريف، سأستنتجُ أنه لم يوجد قط مُجتمع أموميّ.

كان، ولا يزال، هناك مجتمعات تتشاطر فيها النساء السلطة مع الرجال في كثير من وجوه الحياة أو في بعضها. ومجتمعات للنساء في مجموعات فيها، سلطة معتبرة للتأثير في سلطة الرجال أو تقيّم. يوجد أيضاً، ووُجدَ تاريخيّاً، نساء مفردات امتلكن جميع سلطات الرجال أو مَثّلْنَهم أو عملْنَ لهم أو حلَلْنَ محلّهم مؤقتاً، كالملكات والحاكمات. وكما سيُظهر هذا الكتاب، إن إمكانية الاشتراك في السلطة السياسية والاقتصادية مع رجال من طبقتهنّ، أو رجال نابوا عنهن كانت امتيازاً لبعض نساء الطبقات العليا، مما يجعلهن أقرب إلى النظام الأبويّ.

ثمة بعض الأدلة من الحفريات الأثرية حول وجود مجتمعات في العصرين النيوليثي والبرونزي كانت النساء يُقدّرن فيها تقديراً عالياً. كما يمكن أن تدلّ إلى أنّهن تولّين بعض السلطة. وتتألّف معظم هذه الأدلّة من تماثيل أنثوية، فُسّرتْ كإلاهات خصب؛ وبالنسبة إلى العصر البرونزي، عُثر على آثار فنيّة تُصوّر نساء لهنّ كرامة وإشارات إلى منزلة رفيعة. سنقوّمُ دليل الإلاهات في الفصل السابع ونناقش مجتمعات ما بين النهرين في عصر البرونز في هذا الكتاب. لنراجع

الآن بشكل موجز الدليل في حالة واحدة خاصّة، يوردها كثيراً مناصرو وجود النظام الأموميّ، وإنها كاتال هويوك (Çatal Hüyük) في الأناضول (تركيا الحالية).

إن حفريات جيمس ميلارت (James Mellaart)، وخاصة في هاسيلار (Hacilar) وكاتال هويوك (Çatal Hüyük)، سلّطتْ ضوءاً مهماً على التطور المبكر للمدينة في المنطقة. كانت كاتال هويوك، مستوطنة مدينية في العصر النيوليثي، وكان عدد سكانها يتراوح بين 6000 و 8000 نسمة، وقد بُنيتْ في طبقات متعاقبة على مدى 350 سنة تقريباً (6250 - 5720 ق.م.)، كبلدات جديدة على بقايا مستوطنات قديمة. وتقدم مقارنة بين الطبقات المختلفة لمستوطنة المدينة في كاتال هويوك مع طبقات قرية أقدم وأصغر هي هاسيلار (التي بُنيتْ بين 7040 - 7000 ق.م.)، كشفاً حول مجتمع أقدم طرأ عليه تحوّل تاريخيّ[47].

كانت كاتال هويوك مدينة بُنيتْ كخليّة نحل من مساكن فردية أظهرت تنوّعاً ضئيلاً في الحجم والأثاث. كان يُدخل إلى المنازل من السقوف، بواسطة سلّم؛ وكان كلٌّ منها مجهّزاً بموقد من الطين الآجريّ وفرن. وكان كلّ منزل يحتوي على منصة للنوم، عُثر تحتها على الهياكل العظمية المدفونة للنساء وأحياناً للأطفال. وعُثر على

---

(47) يستند الوصف التالي إلى: James Mellaart, *Çatal Hüyük*: A *Neolithic Town in Anatol*ia (New York: [n. pb.], 1967),

انظر أيضاً: James Mellaart: "Excavations at Çatal Hüyük, 1963, Third Preliminary Report," *Anatolian Studies*, vol. 16 (1966), pp. 165-192, and "Excavations at Çatal Hüyük, 1965, Fourth Perliminary Report," *Anatolian Studies*, vol. 16 (1966), pp. 165-192, and Ian A. Todd, *Çatal Hüyük in Perspective* (Menlo Park: [n. pb.], 1976).

منصات أصغر في وضعيات متنوّعة في الغرف المختلفة، تارة يكون أطفال مدفونين تحتها وطوراً رجال، ولم يُعثر أبداً على رجال وأطفال معاً. كانت النساء تُدفن مع المرايا، والجواهر، وأدوات مصنوعة من العظام والأحجار؛ وكان الرجال يُدفنون مع أسلحتهم وخواتمهم وسُبْحاتهم، وأدواتهم. وتشير الآنية الخشبية والأنسجة التي عُثر عليها في الموقع إلى مستوى عال من المهارة والتخصص وكذلك التجارة الواسعة. عثر ميلارت على سجّاد من الأسل، وسلال، وكثير من الأشياء المصنوعة من السَّبَج، مما يشيرُ إلى أن المدينة كانت منخرطة في تجارة مسافات طويلة وتمتّعتْ بثروة معتبرة. وعُثر على أدلة عن تنوّع واسع من الأغذية والحبوب والخراف والماعز والكلاب المدجّنة في الطبقات الأخيرة.

يعتقد ميلارت أن الأشخاص ذوي الامتيازات فقط دُفنوا في المنازل. فمن بين 400 شخص دُفنوا هناك، كان هناك 11 حصلوا على عمليات دفن بـ «المغرة»، أي إنّ هياكلهم العظمية دُهنتْ بالمغرة الحمراء، وهذا ما يؤوّله ميلارت على أنه علامة المنزلة الرفيعة. ولئنّ معظم هؤلاء كانوا نساء، يستنتج ميلارت أنّ النساء تمتّعن بمنزلة رفيعة في المجتمع، ويعتقد أنهنّ ربما كنّ كاهنات. ولكن ما أضعف هذا الجزء من الدليل! فالحقيقة أن من بين 222 هيكلاً عظمياً لبالغين اكتُشفت في كاتال هويوك، كان 136 منها لإناث، وهي نسبة كبيرة غير اعتيادية[48]. إذا كان ميلارت قد

---

(48) Lawrence Angel, "Neolithic Skeletons from Çatal Hüyük," *Anatolian Studies*, vol. 21 (1971), pp. 77-98 and p. 80,

إنّ رسوم الهياكل العظمية التي بلون المَغْرة كانت ممكنة لأنّ الجثث تُركت في البداية للعقبان على ما يبدو، التي نظّفتها من اللحم، من ثَمَّ دُفنتْ. إن رسوماً مختلفة على الجدران في الموقع توضح السيرورة.

اكتشف أن معظم عمليات الدفن بـ «المغرة» هي لنساء، فإن هذا يمكن أن يلائم ببساطة نسبة الجنس لدى السكان العامين. يشير هذا، على أيّ حال، إلى أنّ الإناث كنّ بين الأشخاص ذوي المراتب العليا، هذا إذا افترضنا أن تأويل ميلارت بخصوص معنى الدفن بـ «المغرة» صحيح.

إن غياب الشوارع، وساحة كبيرة، أو قصر أو الحجم المتماثل وتأثيث المنازل قاد ميلارت إلى الاستنتاج بأنه لم تكن هناك هرمية ولا سلطة سياسية مركزية في كاتال هويوك، وأن السلطة كانت مشتركة بين السكان. يبدو الاستنتاج الأول ملائماً، ويمكن أن يغذّيه دليل مقارن، ولكن لا يمكن البرهنة من ذلك على أنّ السلطة كانت مشتركة. إن السلطة، حتى في غياب بناء قصر أو هيئة حكومية رسمية، يمكن أن تكون قد استقرّتْ في أيدي رؤساء مجموعات القرابة، أو في مجموعة من كبار القوم. لا شيء في دليل ميلارت يبرهنُ على سلطة مُشتركة.

تكشفُ طبقات كاتال هويوك المختلفة عن وجود عدد كبير وفوق العادة من المقامات المزيّنة بكثافة بصور زيتية جدارية، ونقوش جصّية بارزة، وتماثيل. وفي الطبقات الأعمق من الحفريات لم يكن هناك تصويرات تمثل تشخيصيّة البشر، وإنّما ثيران وأكباش، ورسوم الحيوانات وقرون ثيران فحسب. يفسّر ميلارت هذه كتمثيلات رمزيّة للآلهة الذكور. وفي طبقة سنة 6200 ق.م تظهر التمثيلات الأولى لتشخّصات الإناث، بأثداء، وأوراك وأرداف مبالغ فيها بشكل فاضح. كانت بعضهن مصوّرات جالسات، إحداهنّ وهي في حالة الوضع، ومحاطات بأثداء من الجصّ على الجدران، بعضها مشكّل فوق جماجم وفكوك حيوانات. ثمة تمثال لافت أيضاً لشكل ذكري وأنثوي يتعانقان، وإلى جانبه تمثال لامرأة تحمل طفلاً. يسمّي ميلارت هذه

الأشكال إلاهات ويلاحظُ ارتباطهنّ بكلّ من الحياة والموت (أسنان وفك نسر في الثديين)؛ يلاحظ أيضاً ارتباطهنّ بنماذج الأزهار والحبوب والخضار في زينة الجدران، وبالنمور (رمز القنص) والنسور (رمز الموت). وفي الطبقات المتأخرة لا يوجد تمثيلات لآلهة الذكور.

يقول ميلارت إنّ الذكر في كاتال هويوك كان موضوع كبرياء، وموضع التقدير لرجولته،وأن دوره في الإنجاب مفهوم. ويعتقد أن الرجال والنساء تشاطروا السلطة والسيطرة على الجماعة في الفترة الأبكر وشاركوا معاً في الصيد. ويستند الثاني إلى دليل رسوم الجدران، التي تُظهر مشاركة النساء إمّا في طقس أو مشهد صيد غزال أو خنزير. يبدو هذا استنتاجاً مبالغاً فيه جداً، إذا اعتبرنا أن اللوحتين تظهران عدداً كبيراً من الرجال منشغلين في الصيد، ويحيطون بالحيوان، بينما لا يوجد إلا شكلان لأنثيين يمكن رؤيتهما، كلاهما بساقين منفرجتين، ممّا قد يشير إلى بعض الرمزية الجنسية ولكن يبدو غير متطابق تماماً مع نساء يشاركن في الصيد[49]. ومن تنظيم الأبنية والمنصات يستنتج ميلارت أن تنظيم الجماعة كان متعلقاً بناحية الأم ويدل على موقع الأم. من المؤكد أن الثاني يبدو مرجّحاً من الدليل. يعتقد أن النساء طوّرْنَ الزراعة وسيْطَرْنَ على مُنتجاتها. ويستنتجُ من غياب دليل تقديم الأضاحي في المعابد أنه لم تكن هناك سلطة مركزية ولا طبقة عسكرية. ويقول إنه ليس هناك في كاتال هويوك دليل على حرب على مدى ألف عام. يدافع ميلارت أيضاً عن حقيقة أن النساء أبدعن الدين النيوليثي وأنهنّ كنّ فنّانات في المقام الأول.

خضعتْ هذه المكتشفات والأدلّة لتأويلات مختلفة. ففي مَسْحِ

---

(49) Mellaart, "Fourth Preliminary Report," *Anatolian Studies.*

يجب أن نشير إلى أن تخمينات ميلارت وتأويلاته أكثر تقييداً في تقاريره حول الحفر مما هو الأمر في كتابه اللاحق. انظر أيضاً: Todd, *Çatal Hüyük in Perspective*, pp. 44-45.

عالميّ يفصّل ب. سنغ (P. Singh) جميع أدلّة ميلارت ويضعها في سياق مستوطنات نيوليثية أخرى كهذه، لكنه يحذف استنتاجات ميلارت، عدا تلك التي تتعلّق باقتصاد البلدة(50). ويحذّر إيان تود (Ian Todd)، الذي شارك في بعض التنقيبات الأثرية في كاتال هويوك، في دراسة في سنة 1976، يحذّر من أن الطبيعة المحدودة للحفريات الأثرية في كاتال هويوك تجعل استنتاجات الفرز الطبقيّ في المجتمع غير ناضجة. يوافق على أن المكتشفات الأثريّة تُظهر مجتمعاً ببنية اجتماعية معقّدة، ولكنه يختتمُ قائلاً إنه «من غير المعروف إن كان المجتمع بالفعل أمومياً كما اقتُرح»(51). توافق آن بارستاو (Anne Barstow) في تقويم متأنّ، على معظم مكتشفات ميلارت. تشدّد على أهمية ملاحظاته حول الاحتفاء بخصب وقوة النساء ودورهنّ في إبداع الدين ولكنها لا تعثر على أي دليل على وجود النظام الأمومي(52). تعتمد روبي روهرليتش (Ruby Rohrlich) الدليل نفسه وتستنتجُ منه أسباب وجود النظام الأمومي. تقبل تعميمات ميلارت من دون نقد وتقول إن دليله يدحضُ كونية التفوق الذكري في المجتمعات البشرية. إن مقال روهرليتش مهمّ في تركيزه الانتباه إلى أدلة مختلفة على التغير الاجتماعي في العلاقات بين الجنسين في حقبة تشكّل الدول القديمة، ولكنّ ضبابية تمييزها بين العلاقات المتساوية بين الذكور والإناث والنظام الأمومي تُعتم رؤيتنا(53).

---

(50) Purushottam Singh, *Neolithic Cultures of Western Asia* (London: [n. pb.], 1974), pp. 65-78 and pp. 85-105.

(51) Todd, *Çatal Hüyük in Perspective*, p. 133.

(52) Anne Barstow, "The Uses of Archeology for Women's History: James Mellaart's Work on the Neolithic Goddess at Çatal Hüyük," *Feminist Studies*, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), pp. 7-18.

(53) Ruby Rohrlich-Leavitt, "Women in Transition: Crete and Sumer," in: =

إن مكتشفات ميلارت مهمة، ولكن تعميماته حول دور النساء يجب أن تُستخدم بتحفّظ. يبدو أن هناك دليلاً واضحاً على وجود موقع أمومي وعبادة الإلاهة الأنثى. إن تأريخ بداية تلك العبادة ملتبس: يربطه ميلارت ببداية الزراعة، التي يعتقد أنها منحتْ منزلة رفيعة للنساء. وكما سنرى عبر الكتاب، إن النقيض يبدو كأنه الحالة في كثير من المجتمعات. من المحتمل أنّ ميلارت قوّى حجّته مستخدماً مكتشفات أحد شركائه في العمل، وهو لورنس آنجل (Lawrence Angel)، الذي اكتشفَ، عبر تحليله بقايا الهياكل العظمية، زيادة مهمة في مستوى بَسْطة الحياة لدى إناث العصر النيوليثي على العصر الباليوليثي، من 28,2 إلى 29,8 سنوات. إن هذا الكسب في طول حياة الأنثى ـ تقريباً سنتان ـ يجب أن يُنظر إليه إزاء مستوى متوسط الحياة 34,3 سنة في كاتال هويوك. بتعبير آخر، رغم أنّ الرجال عاشوا أكثر بأربع سنوات من النساء، كان هناك مكسب معتبر في طول حياة النساء بالمقارنة مع فترة أبكر. من المحتمل أن هذا المكسب ناجم عن الانتقال من القنص والجني إلى الزراعة، وربما منح النساء دوراً أكثر هيمنة نسبياً في تلك الحضارة[54]. إن ملاحظات ميلارت عن غياب الحرب في كاتال هويوك يجب أن تُقاس في ضوء الأدلة الكثيرة عن وجود الجماعات المحاربة والمقاتلة في المناطق المجاورة. وأخيراً، لا نستطيع أن

= Bridenthal and Koonz, *Becoming Visible: Women in European History* (Boston: [n. pb.], 1977), pp. 36-59, and Ruby Rohrlich, "State Formation in Sumer and the Subjugation of Women," *Feminist Studies*, vol. 6, no. 1 (Spring 1980), pp. 76 -102,

إن إشاراتي تتعلق بالمقالة الأخيرة في معظم الأحيان.

(54) Angel, "Neolithic Skeletons from Çatal Hüyük," *Anatolian Studies*, vol. 21 (1971), pp. 80-96.

نغفل الرحيل المفاجئ وغير المُفَسَّر للسكان عن المستوطنة في حوالى 5700 ق.م، وهو ما يؤشّر إما إلى هزيمة عسكرية وإمّا إلى عدم قدرة المجتمع على التكيّف مع الأوضاع البيئية المتغيّرة. في كلتا الحالتين، يؤيّد هذا الملاحظة القائلة بأن الجماعات التي تمتّعتْ بعلاقات بين الجنسين قائمة على المساواة، نسبيّاً، لم تستمرّ(55).

مع ذلك، تقدم لنا كاتال هويوك دليلاً دامغاً على وجود نموذج بديل للنظام الأبويّ. إذا أضفنا إلى هذا الأدلة الأخرى التي أوردناها، نستطيع الجزم بأن الخضوع الأنثوي ليس كونياً، رغم أننا لا نملك الدليل على وجود مجتمع أمومي. لكن النساء، مثلهنّ مثل الرجال، تعتريهنّ حاجة عميقة إلى نظام متناسق من التفسير لا يقول لنا ما هو الأمر ولماذا صار هكذا فحسب بل يسمح أيضاً برؤية بديلة للمستقبل(56). وقبل الانتقال إلى مناقشة الدليل التاريخيّ لتأسيس النظام الأبويّ، لذلك، سنقدم نموذجاً افتراضيّاً كهذا، لكي نحرّر أذهاننا وأرواحنا، لكي نلعب بالإمكانيات، ونفكّر بالبدائل.

---

(55) Todd, *Çatal Hüyük in Perspective*, p. 137.

(56) استنتجت باولا ويبستر (Paula Webster) بعد مسح جميع الأدلة المؤيدة للنظام الأمومي أنه لا يمكن البرهنة على وجوده، ولكنها قالت إن النساء احتجن إلى (رؤية للنظام الأمومي) لكي يساعدهنّ في صناعة مستقبلهنّ إزاء الأدلة الساحقة على ضعفهنّ وخضوعهنّ.
انظر: Paula Webster, "Matriarchy: A Vision of Power," in: Reiter, *Toward an Anthropolgy of Women*, pp. 141-156,

انظر أيضاً: Joan Bamberger, "The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society," in: Rosaldo and Lamphere, *Woman, Culture and Society*, pp. 263-280.

الفصل الثاني

فرضية عاملة

إن الفرضية الأساسية التي يجب أن نستهلّ بها أيَّ تنظير عن الماضي هي أن الرجال والنساء اشتركوا في بناء الحضارة[1]. إذا ابتدأنا، كما نفعل الآن، من هذه النتيجة وأعدنا النظر في ما مضى، سنطرح بالتالي سؤالاً مختلفاً عن مسألة السبب الواحد «أصل». نسأل: كيف وصل الرجال والنساء في بنائهم للمجتمع، وفي بناء ما ندعوه بالحضارة الغربية، إلى الحالة الحاضرة؟ حالما نتخلّى عن مفهوم النساء كضحايا تاريخية، عوملن بطريقة شاذّة من قبل رجال عنيفين، و«قوى» غير قابلة للتفسير، ومؤسسات اجتماعية، يجب أن نشرح اللغز المحوري: مشاركة المرأة في بناء النظام الذي يُخضعها. أقترح أن هجر البحث عن ماضٍ داعم ـ البحث عن النظام الأمومي ـ هو الخطوة الأولى في الاتجاه الصحيح. ذلك أنّ إبداع أساطير تعويضيّة

---

(1) إن مفاهيمي هنا تستند إلى المقاربة التي كان أوّل من صاغها هو ماري بيرد (Mary Beard) في: *Woman as Force in History* (New York: [n. pb.], 1946),

لقد توسّعتُ في هذا الموضوع عبر عملي التاريخي. انظر بخاصة: Gerda Lerner, *The Majority Finds its Past: Placing Women in History* (New York: [n. pb.], 1979), chaps. 10-12.

عن الماضي البعيد للنساء لن يحرّرهنّ في الحاضر والمستقبل[2]. فالنموذج الأبويّ للفكر مبنيٌّ في سيروراتنا الذّهنية بحيث لا نستطيع التحرّر منه إلا إذا وعينا هذه المسألة بوضوح، الأمر الذي يعني دوماً بذْلَ جهدٍ خاصّ. بالتالي، حين نفكّر بماضي النساء السابق للتاريخ، فإننا نسجن أنفسنا في نظام تأويلي متمركز ذكرياً بحيث إن النموذج البديل الوحيد الذي يأتي بشكل جاهز إلى الذهن هو العكس: إذا لم يكن هناك نظام أبويّ، ينبغي أن يكون هناك نظام أمومي. لا شكّ أنه كان هناك نماذج كثيرة مختلفة نظّم بها الرجال والنساء المجتمع وتقاسموا السلطة والموارد. ليس لدينا، من بين جميع الأدلة التاريخية المتوفرة، دليل حاسم وكاف يسمح لنا ببناء نموذج صحيح علمياً عن الفترة المهمة للانتقال من القنص/ الجني النيوليثي إلى مجتمعات زراعية مستقرة. إن طريقة الأنثروبولوجيين، الذين يقدمون لنا أمثلة عن مجتمعات القنص/ الجني المعاصرة، ويستمدون منها استنتاجات عن مجتمعات الألفية الخامسة ق.م، ليست أقل كشفاً من طريقة الفيلسوف والمتخصص في الدراسات الدينية الذي يستنتجُ من الأدب والأساطير. فالنقطة الأساسية هي أنّ معظم النماذج التأملية كانت متمركزة ذكرياً وافترضت طبيعية النظام الأبويّ، وكانت النماذج النّسوية القليلة لاتاريخية وبالتالي، كما أعتقد، غير مُرضٍ.

إن تحليلاً صحيحاً لموقفنا، وكيف صار ما هو عليه، سيساعدنا في إنشاء نظرية داعمة. يجب أن نفكّر بالجندرة تاريخياً، وبشكل

---

(2) من أجل مناقشة شاملة للاحتياجات النفسية للنساء المعاصرات لكي يمتلكن رؤية عن النظام الأمومي في الماضي البعيد، انظر: Paula Webster, "Matriarchy A Vision of Power," in: Rayna Reiter, *Toward an Anthropology of Women* (New York: [n. pb.], 1975), pp. 141-156,

من خلال هذه المناقشة الخاصة بالاحتياج السيكولوجي والنفسي للمرأة المعاصرة يستوجب أن يكون لها نظرة أمومية تتعلق بالماضي.

محدّد، كما يوجد في مجتمعات متنوّعة وقابلة للتبدّل. وقد وصلتْ الأنثروبولوجيّة ميشال روسالدو (Michele Rosaldo) إلى استنتاجات مشابهة، رغم أنّها انطلقتْ من وجهة نظر مختلفة. كتبت:

> إنّ البحث عن الأصول، في النهاية، هو أن نفكّر أن ما نحن عليه اليوم هو شيء غير الناتج من تاريخنا، وأنّ عالمنا الاجتماعي الحالي، وخصوصاً أنظمة الجنس لدينا، هي بدائية، عابرة للتاريخ، وجوهرياً غير قابلة للتغيير في جذورها[3].

يصبحُ بحثنا، إذاً، بحثاً عن تاريخ النظام الأبويّ. إن منح نظام الهمينة الذكرية موقعاً تاريخياً، والجزم بأنّ وظائفه وتجلياته تتغيّر مع مرور الزمن، يعني القطيعة الحادّة مع التراث المنقول. وقد موّه هذا التراث النظام الأبوي عبر جعله لاتاريخياً، وأبدياً ولامرئياً وغير قابل للتغيّر. ولكن بسبب التغيّرات في الفرص الاجتماعية والتربوية المتوفرة للنساء صارت أخيراً أعداد كبيرة من النساء في القرنين التاسع عشر والعشرين قادرات على أن يُقوّمن، نقدياً، السيرورة التي ساعدْنَ بها في إنشاء النظام والحفاظ عليه. وقد صرنا قادرين الآن فقط على بناء مفهوم عن دور النساء في التاريخ، وبالتالي تأسيس

---

(3) Michelle Rosaldo, "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding," *SIGNS*, vol. 5, no. 3 (Spring 1980), 393,

روسالدو توسّع وجهات النظر الموجودة في بحثها غير المنشور "Moral/ Analytical Dilemmas Posed by the Intersection of Feminism and Social Science," الذي كان محضَراً لمؤتمر حول مشكلة الأخلاق في العلوم الاجتماعية، بيركلي (Berkely) آذار/ مارس 1980. إن الكلام التالي يبدو لي مناسباً بصفة خاصة: "عبر تحدّي وجهة النظر القائلة بأننا إما ضحايا قاعدة اجتماعية قاسية، أو المنتجات اللاواعية للعالم الطبيعي التي (لسوء الحظ) تحطُّ من قَدْرنا، ركّزت النسويات الانتباه على حاجتنا إلى نظريات تعالجُ الطرق التي يصوغ بها الفاعلون كلماتهم؛ إلى تفاعلات تُمنح فيها الدلالة، وإلى صيغ رمزية وثقافية تُنظّم التوقعات، وتَصقل الرغبات، وتَمنح الجوائز، وتضفي معنى على المحصلات من زاويتها". ص 18.

وعي يستطيع أن يُحرِّر النساء. إن هذا الوعي يمكن أن يُحرِّر الرجال أيضاً من النتائج غير المطلوبة وغير المرغوبة لنظام الهيمنة الذكرية.

إذا ما قاربنا هذا البحث كمؤرّخين، يجب أن نتخلّى عن التفسيرات التي تُرجع الأمور إلى عامل واحد. يجب أن نفترض أنه حين تحصل الأحداث متزامنةً، فإنّ علاقاتها مع بعضها البعض ليست بالضرورة عرضيّة. يجب أن نفترض أنه من المرجّح أن تلك التغييرات المعقّدة كمثل التبدّل الأساسي في بُنى القرابة حصلتْ نتيجة عوامل متفاعلة متنوّعة. يجب أن نختبر أية فرضية قمنا بتطويرها لنموذج واحد على نحو مقارن وعابر للثقافات. وينبغي أن يُنظر إلى موقع النساء في المجتمع دوماً بالمقارنة مع موقع رجال مجموعتهنّ الاجتماعية وزمنهنّ.

يجب أن نبرهن على قضيتنا ليس بالدليل الماديّ فحسب بل أيضاً بدليل من المصادر المدوّنة. وحين نبحثُ عن «نماذج» وتشابهات، ينبغي أن ننفتح على احتمال أنّ نتائج مشابهة، مستمدة من عوامل متنوّعة، يمكن أن تحصل نتيجة سيرورات مختلفة جدّاً. والأهمّ من كلِّ هذا، هو أننا يجب أن ننظر إلى موقع النساء في المجتمع كخاضع للتغيّر مع مرور الزمن، ليس في شكله فحسب وإنما أيضاً في مضمونه. مثلاً، إن الدور الاجتماعي لـ «المحظية» لا يمكن أن يُقوَّم بمعايير من القرن العشرين، أو حتى التاسع عشر، حين ندرسه في الألفية الأولى قبل الميلاد. هذا مثال واضحٌ جدّاً يمكن أن يبدو إيراده غير ضروريّ، ومع ذلك تحصل أخطاء كهذه تماماً بشكل متكرر في مناقشة ماضي النساء. إن الجندرة، بخاصة، تمتلكُ في معظم المجتمعات دلالة رمزية قوية، وكذلك إيديولوجية وقانونية، بحيث لا نستطيع أن نفهمها بصورة صحيحة إلا إذا انتبهنا إلى مظاهر معناها كلّها.

يهدف البناء الفرضي الذي سأقدّمه إلى أن يكون واحداً من بين

عدد من النماذج الممكنة فحسب. حتى في المنطقة الجغرافية المحدودة للشرق الأدنى القديم لا بدّ أن هناك طرقاً كثيرة مختلفة حدث فيها الانتقال إلى النظام الأبويّ. وبما أنه من المرجّح جدّاً أننا لن نعرف أبداً ما حدث تماماً، فنحن مجبرون أن نتأمل في ما يمكن أنه كان محتملاً. إن إسقاطات طوباويّة كهذه على الماضي تخدم وظيفة مهمة لأولئك الذين يرغبون في بناء نظرية: لكي يعرفوا ما يمكن أن يكون ممكناً ينفتح على تفسيرات جديدة. يسمح لنا أن نتأمل في ما يمكن أن يكون ممكناً في المستقبل، متحرّرين من قيود إطار مفهوميّ محدود وقديم كلّياً.

لنبدأ بالمرحلة الانتقالية حين تطوّر الكائن البشريّ من الحيوان الرئيس، منذ حوالى ثلاثة ملايين عام، ودعونا نفكّر بالثنائيّ الأساسي، الأم والطفل. إن الخاصيّة الأولى التي تميّز البشر من الحيوان الرئيس هي الطفولة الطويلة والبائسة للطفل البشري. كانت هذه هي النتيجة المباشرة لثنائيّة القدم، التي أدّت إلى تضييق حوض المرأة وقناة الولادة بسبب وضعية الانتصاب إلى أعلى. كانت إحدى نتائج هذا ولادة الأطفال في مرحلة أكبر من اللانضج بالمقارنة مع الحيوانات الرئيسية الأخرى، برؤوس أصغر نسبياً من أجل تسهيل المرور عبر قناة الولادة. فضلاً عن ذلك، وبصورة مغايرة عن معظم القردة العالية التطوّر، وُلد الأطفال البشريون عراة، فكان أن شعروا بحاجة أكبر إلى الدفء. ونظراً لأنهم لا يستطيعون الإمساك بأمهاتهم من أجل دعم ثابت، ويفتقرون إلى إصبع القردة القابل للتحرك، اضطرت الأمهات إلى استخدام أيديهنّ أو بدائل آلية للأيدي فيما بعد، لكي يهدهدن أطفالهنّ[4] قادت ثنائيّة القدم والوضعية المنتصبة

(4) انظر: Nancy Makepeace Tanner, *On Becoming Human* (Cambridge, = Eng.: Cambridge University Press, 1981), pp. 157-158

أيضاً إلى التطوير الأروع لليد، الباهم الممسك، وتنسيق اليد الحسّي الأكبر. كانت إحدى نتائج هذا هو أن الدماغ البشري يتطور طوال سنوات كثيرة أثناء فترة رضاعة الطفل واتكاليته الكاملة، ويصبح بالتالي قابلاً للتعديل عبر التعلّم والقولبة الثقافية المكثّفة بطريقة مختلفة جوهريّاً عن تطوّر الحيوان. يستخدم عالم وظائف الأعضاء العصبية روث بليير (Ruth Bleier) هذه الحقائق في حجّة قويّة ضدّ أية نظريّات تدّعي خصائص بشرية «فطريّة»[5].

كانت خطوة الانتقال من البحث عن الطعام إلى جَنْيه من أجل الاستهلاك فيما بعد، التي على الأرجح قام بها أكثر من فرد، حاسمة في دفع التطوّر البشريّ. لا بدّ أنها ولّدتْ التفاعل الاجتماعيّ، وابتكار وتطوير الآنية، والزيادة البطيئة في تطوّر حجم الدماغ. وتقول نانسي تانر (Nancy Tanner) إن الإناث الحريصات على أطفالهنّ الرضّع البائسين كانت لديهنّ دوافع أقوى لتطوير تلك المهارات، ومن المحتمل أنّ الرجال واصلوا البحث عن الطعام وحدهم فترة طويلة. تستنتجُ أن هذه الأنشطة قادتْ إلى الاستخدام الأول للأدوات للتعامل مع الغذاء النباتيّ من أجل الأطفال وتوزيعه، وللحفر من أجل الجذور. على أي حال، اعتمد بقاء الرضيع على نوعية الرعاية الأمومية. «وعلى نحو مشابه، إنّ فعاليّة جنْي الأمّ حسّنتْ غذاءها

= انظر أيضاً: Nancy Tanner and Adrienne Zihlman, "Women in Evolution, Part I: Innovation and Selection in Human Origins," *SIGNS*, vol. 1, no. 3 (Spring 1976), pp. 585- 608.

(5) Ruth Bleier, *Science and Gender: A Critique of Biology and its Theories on Women* (New York: [n. pb.], 1984), chap. 3, esp. p. 55 and pp. 64-68,

إن النقطة نفسها مطروحة في: Clifford Geertz: "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man," in: *The Interpretation of Cultures* (New York: [n. pb.], 1973), pp. 33-54.

وبالتالي زادت من متوسط فترة الحياة والخصب لديها»[6].

نسلّم، مثل تانر وبليير، أنه أثناء التقدم البطيء من الإنسان المنتصب إلى الإنسان المتطور بشكل كامل في العصر النياندرثالي (100,000 ق.م.) كان دور الإناث حاسماً. بعد تلك الحقبة تطوّر القنص على نطاق واسع على يد مجموعات من الرجال في أفريقيا وأوروبا وشمال آسيا؛ ويعود الدليل الأول على وجود الأقواس والسهام إلى قبل خمسة عشر ألف عام. وبما أن معظم التفسيرات لوجود تقسيم جنسي للعمل تسلّم بوجود مجتمعات قنص وجني، علينا أن نفحص بدقة أكبر مجتمعات كهذه في العصر الباليوليثي وفي أوائل العصر النيوليثي.

حصلنا من العصر النيوليثي على دليل باق من رسوم ومنحوتات الكهوف التي توحي بالتبجيل المنتشر للإلاهة الأم. نستطيع أن نفهم لماذا من المحتمل أن الرجال والنساء اختاروا هذا كصيغة أولى من التعبير الدينيّ عبر التفكير بالرابط السيكولوجيّ بين الأم والطفل. وندينُ بفهمنا لتعقيدات وأهمية هذا الرابط بصورة كبيرة إلى التفسيرات البسيكولوجيّة الحديثة[7]. وكما بيّن لنا فرويد، إن تجربة الطفل الأولى في العالم هي تجربة بالكاد تكون فيها البيئة الكليّة والذات منفصلتين. فالبيئة التي تتألّف تقريباً من الأم كمصدر للغذاء والدفء والمتعة، تصبح مختلفة عن الذات تدريجياً فحسب، حين يبتسم الرضيع أو يبكي لكي يؤمّن إشباعاً لحاجاته. وحين لا تُلبّى

---

(6) Ibid., pp. 144-145; Quote, p. 145.

(7) انظر أعلاه الفصل 1 الهامش رقم 11 من هذا الكتاب، وانظر أيضاً: Karen Horney, *Feminine Psychology* (New York: [n. pb.], 1967); Clara Thompson, *On Women* (New York: [n. pb.], 1964), and Harry Stack Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry* (New York: [n. pb.], 1953), chaps. 4-12.

حاجات الرضيع ويجرّب القلق والألم المرتبطين بالبرد والجوع، يتعلّم أن يعترف بالقوة المهيمنة لـ «الآخر في الخارج هناك»، الأم. وقد قدّمت لنا الدراسات السيكولوجية الحديثة تفسيرات مفصّلة حول التفاعل المعقّد بين الأم والطفل، وعن الطرق التي يستجيبُ بها جسدُ الأمّ، فابتسامتها، وكلامها، يساعدان في تشكيل مفهوم الطفل عن العالم والذات. ففي هذا التفاعل المُؤَنْسِن يبدأ الرضيعُ باستمداد المتعة من قدرته على فرض إرادته على البيئة. إن الكفاح من أجل الاستقلالية والتعرف على الذات يَنتجان في صراع الرضيع ضد الحضور الطاغي للأم.

إن التحليل النفسي الذي تؤسس عليه هذه التعميمات مستمدة من دراسة الأمومة في المجتمعات الغربية الحديثة. ومع ذلك، فهي تشدّد على الأهمية الحاسمة لتجربة الرضيع في الاتكالية التامة وسلطة الأم الطاغية في تشكيل شخصية وهوية الفرد. في وقت كانت تسود فيه القوانين ضدّ وأد الأطفال، وتتوفّر فيه التغذية بالزجاجة والغرف المدفّأة والأغطية، توفّر للرضّع حمايةً اجتماعية، بغضّ النظر عن ميول الأم، فإنّ «سلطتها الطاغية» تبدو رمزية أكثر مما هي واقعية. وعلى مدى أكثر من مائتي سنة، استطاع مربّون آخرون، ذكوراً وإناثاً، إذا دعت الحاجة، أن يقدموا خدمات أمومية لرضيع من دون أن يُعرِّضوا فُرصهُ في البقاء للخطر. إن المجتمع المتحضّر وسّط نفسه بين الأم والطفل وبدّل مفهوم الأمومة. ولكن في حالات بدائيّة، وقبل إنشاء مؤسسات المجتمع المتحضّر، لا بدّ أن السلطة الفعلية للأم على الطفل كانت مرعبة. كان ذراعا الأمّ ورعايتها فحسبُ تحمي الرضيع من البرد؛ وكان حليب ثدييها فقط يمكن أن يقدّم الغذاء الذي يحتاجه للبقاء. إن لامبالاتها أو إهمالها كانا يعنيان الموت المحتّم. وقد امتلكتْ الأم المانحة للحياة سلطة فعلية على الموت والحياة. ولا عجب أن الرجال والنساء، الذين لاحظوا هذه القوة

المثيرة والغامضة للأنثى، تحوّلوا إلى تقديس الإلهات الأم[8].

إن النقطة الأساسية التي أطرحها هنا هي التشديد على **الضرورة** التي إنشأت التقسيم الأولي للعمل، الذي وفقاً له تقوم النساء بالإنجاب. وعلى مدى ألوف السنين اعتمد بقاء المجموعة عليه، ولم يكن هناك أي بديل متوفّر. وفي الأوضاع الخطيرة والشديدة التي عاش فيها البشر البدائيون، كان البقاء حتى سنّ الرشد لطفلين على الأقل لكل زوجين مقترنين يقتضي الكثير من حالات الحمل لكل امرأة. ومن الصعب العثور على معطيات صحيحة حول فسحة الحياة ما قبل التاريخ السابقة للتاريخ، ولكنّ تقديرات استندت إلى دراسات للهياكل العظمية تضع متوسط فسحة الحياة في العصر الباليوليثي والنيوليثي بين ثلاثين وأربعين سنة. وفي دراسة تفصيلية لمائتين واثنين وعشرين هيكلاً عظمياً لبالغين من كاتال هويوك ذُكرت من قبل، يصل لورنس آنجل إلى معدل لطول حياة الذكر البالغ هو 34,3 سنة، ولطول حياة الأنثى هو 29,8 سنة. (إن هذا يبعد من التفكير أولئك الذين ماتوا أثناء الطفولة)[9].

---

(8) وبصورة معكوسة، كانت إحدى السلطات الأوائل التي مَأسسها الرجال في ظلّ النظام الأبوي هي سلطة ربّ الأسرة الذكر في أن يقرّر أي أطفال يجب أن يعيشوا وأي أطفال يجب أن يُقتلوا. لا بدّ أنه نُظر إلى هذه السلطة كانتصار للقانون على الطبيعة، إذ إنها اتجهت مباشرة ضدّ الطبيعة والتجربة البشرية السابقة.

(9) إن المعلومات عن السكان في فترة ما قبل التاريخ لا يمكن الوثوق بها ولا يمكن التعبير عنها إلا بمصطلحات كمية تقريبية. يعتقد سيبولا (Cipolla) أنّ "الدليل المباشر يدعم وجهة النظر القائلة إن سكان العصر الباليوليثي تعرضوا لنسبة وفيات مرتفعة. وبما أن النوع بقي على قيد الحياة، ينبغي أن نُقرّ أن الرجل البدائي كان يتمتع أيضاً بخصوبة عالية. وتكشف دراسة لمائة وثمانية وسبعين من الأحافير النياندرتالية أن الثلث ماتوا قبل الوصول إلى سنّ العشرين. وكشف تحليل لاثنين وعشرين من بقايا أحافير إنسان بكين الآسيوي أن 15 ماتوا حين كانوا أقل من 14 سنة، و3 ماتوا قبل سن التاسعة والعشرين، و3 قبل سن الأربعين =

كانت النساء يحتجن أن يحملن أكثر مما ينجبن، كما استمرت الحالة في الأزمنة التاريخية أيضاً في المجتمعات الزراعية. صارت الطفولة مطوّلة كثيراً، بما أن الأمهات كنّ يرضعن أطفالهنّ لسنتين أو ثلاث. هكذا، يمكن أن نفترض أنه كان من الضروري بصورة مطلقة لبقاء الجماعة أن تُكرّس معظم النساء الصالحات للزواج معظم سنّ بلوغهنّ للحمل وإنجاب الأطفال والرضاعة. يتوقع المرء أن الرجال والنساء سيقبلون ضرورة كهذه ويُنشئون المعتقدات، والأعراف، والقيم داخل ثقافاتهم لكي يدعموا ممارسات ضرورية كهذه.

يتبعُ أن النساء سيخترن أو يفضّلن تلك الأنشطة الاقتصادية التي يمكن أن تمُزج بسهولة مع واجباتهن كأمّهات. ورغم أنه من المعقول الافتراض بأن بعض النساء في كل قبيلة أو زمرة كنّ قادرات جسدياً على أن يصطدنَ، سيتبع أن النساء لن يرغبن بأن يصطدن بصورة منتظمة كبار الطرائد، لأنهنّ مُثقلات جسدياً بالأطفال المحمولين في أرحامهنّ، وعلى أردافهنّ، أو ظهورهنّ. فضلاً عن ذلك، إنّ طفلاً معلقاً بالظهر قد لا يمنع الأم من المشاركة في الصيد، إلا أنّ طفلاً باكياً يمكن أن يمنعها. إن الأمثلة التي أوردها علماء الأنثروبولوجيا عن قبائل القنص والجني في العالم المعاصر، التي تُقام فيها ترتيبات متناوبة لرعاية الطفل، وتشارك فيها النساء بين فترة وأخرى في

= والخمسين». Carlo M. Cipolla, *The Economic Histroy of World Population* (New York: [n. pb.], 1962), pp. 85-86;

Lawrence Angel, "Neolithic Skeletons from Çatal Hüyük," *Anatolian Studies*, vol. 21 (1971), pp. 77-98; quote on p. 80,

في مجتمعات القنص والجني المعاصرة نعثر على نسب وفيات أطفال مرتفعة بنسبة 60٪ في العام الأول. انظر: F. Rose, "Australian Marriage, Land Owning Groups and Institutions," in: R. B. Lee and Irven DeVore, eds., *Man, the Hunter* (Chicago: [n. pb.], 1968), p. 203.

الصيد، لا تناقض الحجة أعلاه[10]. إنها تُظهر فقط ما هو ممكن للمجتمعات لكي ترتب وتحاول؛ وهي لا تُظهر ما هو النموذج المرجّح المهيمن تاريخياً الذي مكّن المجتمعات من البقاء. وعلى ما يبدو، مفترضين فسحة الحياة المتقلقلة والقصيرة التي أوردتها أعلاه في العصر النيوليثي، إن القبائل التي تجازف بحياة نسائها القابلات للزواج عبر الصيد، أو المشاركة في الحرب، وتزيد أيضاً من احتمال إصابتهنّ بالأذى في حوادث، لن تميل إلى البقاء كقبائل تُوظّف فيها النساء بطريقة أخرى. هكذا، إن التقسيم الجنسي الأول للعمل، الذي قام فيه الرجال بصيد كبار الطرائد وقام الأطفال والنساء بصيد صغارها وبجني الطعام، يبدو مستمداً من فروق جنسية بيولوجية[11].

---

(10) انظر: Karen Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality* (Urbana: [n. pb.], 1982), chap. 2,

فضلاً عن ذلك، هناك احتمال أن الطمث مثّل عائقاً أمام جني النساء، ليس لأنه يضعف النساء جسدياً، بل بسبب تأثير رائحة الدم على الحيوان. وقد انتبهتُ إلى هذا الاحتمال أثناء رحلة قمتُ بها مؤخراً إلى ألاسكا. لأن النشرات التي توزّعها خدمة الحديقة القومية على المخيّمين والمتنزّهين تنصح النساء الحائضات بأن يبقين بعيدات عن منطقة البرية، بما أنّ الدببة الضارية إلى الرماديّ تجذبها رائحة الدم.

(11) يعارض الأنثروبولوجيّ مارفن هاريس (Marvin Harris) أنّ "الجني نشاط متقطّع وليس هناك ما يمنع النساء في فترة الدرّ من ترك أطفالهنّ في رعاية أحدهم لبضع ساعات مرة أو مرتين أسبوعياً". يقول هاريس إن خاصيّة قنص الرجل نشأت من تدريبه على الحرب ويجب أن ننشد في أنشطة الحرب الخاصة بالذكور سبب سيادة الرجال والتعصّب الجنسي. Marvin Harris, "Why Men Dominate Women," *Columbia* (Summer 1978), pp. 9-13 and p. 39,

من غير المرجّح ولا نملك دليلاً يبيّن أن الحرب المنظّمة سبقتْ قنص الطرائد الكبيرة، ولكنني أقول إنّ كلاً من القنص والأنشطة العسكرية لن تختارها النساء للأسباب التي أوردتها. من أجل تأويل نسوي للمادة نفسها، التي لا تقوم بتنازلات لـ "الحتمية البيولوجية"، انظر: Bleier, *Science and Gender: A Critique of Biology and its Theories on Women,* chaps 5 and 6.

إن الفروق الجنسية البيولوجيّة ليستْ فروقاً في قوّة وجَلَدِ الرجال والنساء ولكنها فروق تناسليّة فحسب، وخاصّة قدرة النساء على الاعتناء بالأطفال. وكوني قلتُ هذا، أريد أن أشدّد أن قبولي لـ «تفسير بيولوجيّ» يصحّ على المراحل الأبكر من التطوّر البشري فحسب، ولا يعني أن تقسيماً جنسياً للعمل فيما بعد يستند إلى عناية الأمهات هو «طبيعي». على العكس، سأُظهر أن الهيمنة الذكرية هي ظاهرة تاريخية نشأتْ من موقف مُعطى محتّم بيولوجياً وصارت مع مرور الوقت بنية أُنشِئتْ ثقافياً ودُعِّمتْ.

ما قلتهُ لا يعني التلميح إلى أنّ المجتمعات البدائيّة كلّها منظّمة لكي تمنع الأمهات من الانخراط في النشاط الاقتصاديّ. فنحن نعرف من دراسة المجتمعات البدائية في الماضي والحاضر أن المجموعات تعثر على طرق متنوّعة لتوزيع العمل لتنشئة الأطفال بحيث تحرّر الأمهات للقيام بأنشطة اقتصاديّة كثيرة ومتنوعة. تأخذ بعض الأمهات أطفالهنّ معهنّ مسافات طويلة؛ وفي حالات أخرى يعمل الأولاد الأكبر والكبار في السنّ كرعاة للأطفال(12). ومن الواضح أن الصلة بين إنجاب الطفل وتنشئته بالنسبة إلى النساء محددة ثقافياً وخاضعة للتحكم الاجتماعي. إن نقطتي هي التشديد بأنّ التقسيم الجنسي الأوّلي للعمل الذي وفقاً له اختارت النساء مهناً منسجمة مع إنجابهن وتنشئتهن للطفل كان وظيفيّاً، ومن هنا كان مقبولاً لكلٍّ من الرجال والنساء.

إن طفولة البشر المطوّلة والبائسة أنشأتْ الرابط القويّ بين الأم والطفل. دعّم هذه العلاقة الضرورية اجتماعيّاً النشوء أثناء المراحل

(12) انظر: M. Kay Martin and Barbara Voorhies, *Female of the Species* (New York: [n. pb.], 1975), pp. 77-83; Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*, pp. 67-84, and Ernestine Friedl, *Women and Men: An Anthropologist's View* (New York: [n. pb.], 1975), p. 8 and pp. 60-61.

الأولى من تطوّر البشرية. فالقبائل والمجموعات التي لم تنجب فيها النساء جيداً، أو التي لم تحرس صحة وبقاء النساء الصالحات للزواج، لم تستطع على الأرجح أن تبقى، ولم تبقَ حين واجهتها مواقف جديدة وبيئات متغيّرة. أو، إذا ما نُظر إلى الأمر بطريقة أخرى، إن المجموعات التي قبلتْ ومَأْسَسَتْ تقسيماً جنسيّاً وظيفيّاً للعمل كان منالمرجّح أكثر أن تستمر في الحياة.

نستطيع أن نفكّر بشخصيات وتصوّرات ذاتيّة فحسب لبشر يعيشون في أوضاع كهذه كالتي سادت في العصر النّيوليثي. لا بدَّ أن الضرورة فرضتْ قيوداً على الرجال وعلى النساء أيضاً. كانت مغادرة الكهف أو الكوخ لمواجهة حيوانات بريّة بأسلحة بدائيّة،أو الطواف بعيداً عن المنزل والمجازفة بمصادفة قبائل مجاورة قد تكون معادية، يتطلبان شجاعة. ولا بدّ أن النساء والرجال طوّروا الشجاعة الضرورية للدفاع عن الذات وعن الصغار. وبسبب ميلهم المقيّد ثقافياً للتركيز على الرجال، قدّم لنا الإثنوغرافيون الكثير من المعلومات عن نتائج تطوير الثقة بالذات والكفاءة في الإنسان الصياد. وباستناد سيمون دو بوفوار إلى البيّنات الإثنوغرافيّة خمّنت أنّ هذا التقسيم المبكّر للعمل، الذي نشأت منه اللامساواة بين الجنسين وحكم على المرأة بـ «البقاء في الداخل»، ومواصلة الكدح اليومي الحافل بالتكرار الذي لا ينتهي مقابل جرأة الرجل وشجاعته، التي قادته إلى «التفوق». وتوصف صناعة الأدوات، والابتكارات، وتطوير الأسلحة بأنها كلّها مصدرها نشاط الرجل في البحث عن مورد رزقه(13). لكنّ النموّ السيكولوجيّ للنساء لقي انتباهاً قليلاً جداً ووُصفَ عادةً بتعابير تليق بربّة منزل حديثة أكثر من عضو في قبيلة من العصر الحجريّ. وفي نظرتها العامّة إلى ماضي النساء آلفتْ إليز بولدينغ (Elise Boulding)، بين

(13) Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (New York: [n. pb.], 1953).

الأبحاث الأنثروبولوجيّة لكي تقدّم تفسيراً مختلفاً إلى حدّ بعيد. ترى بولدينغ في المجتمعات النّيوليثية توزيعاً متساوياً للعمل، طوّر فيه كلُّ جنس مهارات ومعرفة ملائمة جوهرية لبقاء المجموعة. تخبرنا أنّ جَنْيَ الطعام تطلّبَ معرفة متقنة بعلم البيئة: النباتات والأشجار والجذور، وخصائصها كغذاء ودواء. تصف المرأة البدائيّة كحارسة للنار المحلية، واختراع الآنية الطينية والمصنوعة من الأغصان، التي بوساطتها يمكن أن تُدّخر فوائض القبيلة لأزمنة الشحّ. وتصفُ المرأة بأنها استخرجتْ من النباتات والأشجار والفواكه أسرار تحويل منتجاتها إلى موادّ مُعالِجة، وفي أصبغة وأنسجة وغزْل وثياب. عرفتْ المرأة كيفَ تحوِّل الموادَّ الخام والحيوانات النافقة إلى منتجات غذائيّة. لا بدّ أن مهاراتها كانت متنوّعة كمهارات الرجل وبالتأكيد ضرورية مثلها. وربما كانت معرفتها أعظم أو على الأقل عظيمة كمعرفته؛ من السهل أن نتخيّل أنها كانت ستبدو لها كافية تماماً. ففي تطوير الطقس والشعائر، والموسيقى والرقص والشعر، كان للمرأة دور مساوٍ لدور الرجل. بل وعرفتْ أنها مسؤولة عن منح الحياة والتغذية. والتربية ولا بدّ أنها كانت في المجتمع ما قبل الحضاريّ مساوية للرجل وربما شعرتْ بأنها أرفع منزلة منه[14].

---

(14) بينما لا يوجد دليل قاطع على هذه المزاعم حول أصالة إسهامات المرأة، لا يوجد أيضاً دليل على إبداعية الرجل. يستند كلا الزعمين على الافتراض. من أجل أهدافنا، من المهم أن نسمح لأنفسنا بالحرية للتأمل في إسهامات المرأة كمساوية. إن الخطر الوحيد في هذه الممارسة هو أننا يمكن أن نزعم بأن تأملاتنا، لأنها تبدو مقنعة ومنطقية، تمثّل البرهان الفعلي. هذا ما فعله الرجال؛ يجب أن لا نكرر ذلك الخطأ.

Elise Boulding, *The Underside of History: A View of Women Through Time* (Boulder, Colo.: [n. pb.], 1976), chaps. 3 and 4,

انظر أيضاً: V. Gordon Childe, *Man Makes Himself* (New York: [n. pb.], 1951), pp. 76-80. =

تقدم لنا أدبيات التحليل النفسي، وخاصة التفسير النسوي الجديد الذي قدمته نانسي تشودورو (Nancy Chodorow)، شرحاً مفيداً للسيرورة التي أنشأت بها الجندرة من حقيقة أن النساء يقمن بتنشئة الأطفال. سنرى إن كانت تلك النظريات صالحة لوصف سيرورة التطور التاريخيّ. تقول تشودورو إنّ «العلاقة مع الأم تختلف بطرق منهجيّة بالنسبة إلى الأولاد والبنات، في الفترات الأولى من العمر»[15]. إن الأولاد والبنات يتعلمون أن يتوقّعوا من النّساء الحب اللانهائي لأم، ولكنهم يربطون بالنساء أيضاً مخاوفهم من الضعف. ولكي يجدوا على هويتهم، يطوّر الأولاد أنفسهم على أنهم غير الأم؛ يتماهون مع الأب ويبتعدون عن التعبير العاطفيّ تجاه التأثير في العالم. ولأن النساء هنّ اللواتي يقمن بتنشئة الأطفال، تقول تشودورو:

> ... إن الفتيات الناميات يعرّفن أنفسهن ويجربنها كمتواصلة مع الآخرين؛ فتجربتهنّ مع الذات تحتوي على حدود (أنا) أكثر مرونة أو نفاذاً. بينما يعرّف الصبيان أنفسهم على أنهم أكثر انفصالاً وتميّزاً، بإحساس أكبر بحدود (أنا) صارمة واختلاف. إن الإحساس الأنثوي الأساسيّ للذات يرتبط بالعالم، أما الإحساس الذكري الأساسي فمنفصل.[16]

يُجَهِّزُ الأولاد بالطريقة التي تُعرّف بها فردانيّتهم ضدّ الأم المغذّية

= من أجل تركيب مشابه مستند إلى أدلة مختلفة انظرأعلاه تانر، زيلمان وساكس، الهامشيين 4 و10 من هذا الفصل.

(15) Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: [n. pb.], 1978), p. 91.

(16) المصدر نفسه، ص 169،

من أجل تحليل مشابه مستند إلى دليل مختلف انظر: Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: [n. pb.], 1982). =

للمشاركة في المجال العام. فالفتيات، متماهيات مع الأم ودوماً يحفظن علاقتهنّ الأولية الحميمة معها، حتى حين ينقلْن حبهنّ لمشاركة أكبر في «مجالات علائقية» إلى الرجال. إن الأولاد والبنات المعرّفين جنسياً مجهَّزون «لكي يتولوا أدوار الجندرة البالغة التي تموضع النساء بصورة رئيسية في مجال التناسل في مجتمع غير متكافئ جنسياً»(17).

إن قراءة تشودورو النّسوية المعقّدة والجديدة للتفسير الفرويدي لإنشاء شخصيات مُجنْسَنة تستند إلى المجتمع الغربي الصناعي وعلاقات القربى فيه. يُشكّ حتّى في أنه قابل للتطبيق على بشر ملّونين يعيشون داخل هذه المجتمعات، وهذا ما يجب أن يجعلنا حذرين من التعميم انطلاقاً منها. لكن تشودورو تطرح حجة قويّة للدعم السيكولوجيّ الذي تستند إليه العلاقات الاجتماعية والمؤسسات. تقول هي وآخرون بصورة مقنعة إننا يجب أن ندرس «الأمومة» في المجتمع الأبويّ، وبنيتها والعلاقات التي تولّدها، إذا كنا نرغب بتبديل علاقات الجنسين وإنهاء إخضاع النساء(18).

---

(17) Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, pp. 170, 173.

(18) إن تحليل أدريان ريتش (Adrienne Rich) لـ "مؤسسة الأمومة في ظل النظام الأبوي" ولـ "اشتهاء الجنس الآخر المفروض"، وتأويل دوروثي دينرشتاين (Dorothy Dinnerstein) للفكر الفرويدي، يصلان إلى نتائج متشابهة. انظر: Adrienne Rich: *Of Women Born: Motherhood As Experience and Institution* (New York: [n. pb.], 1976), and "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existencce," *SIGNS*, vol. 5, no. 4 (Summer 1989), pp. 631-660, and Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise* (New York: [n. pb.], 1977).

انظر أعلاه الهامش 3 من هذا الفصل م. ز. روزلدو في "Dilemmas" تنتقد هذه النظريات النفسية لأنها تتجاهل السياق الاجتماعي الذي تحدث فيه رعاية الوالدين. ورغم أنني معجبة بعمل كلٍّ من تشودورو وريتش إلا أنني أوافق على هذا النقد وأضيف إليه أنه في كلتا الحالتين أنّ التعميمات القابلة للتطبيق على أناس الطبقة الوسطى في الأمم الصناعية صُنعتْ لكي تبدو كأنّها كونيّة.

أعتقد أنّ نوع تشكّل الشخصية الذي تصفه تشودورو كنتيجة لتنشئة الأم للأطفال في المجتمعات المصنعة الحالية لم يحصل في المجتمعات البدائية للعصر النّيوليثي. يقيناً أن أنشطة النساء في الإنجاب والتغذية، المرتبطة باكتفائهنّ الذاتيّ في جني الطعام وإحساسهنّ بالكفاءة في مهارات كثيرة مختلفة جوهرية للحياة، قد جربها الرجال والنساء كمصدر للقوة، وعلى الأرجح، قوة سحرية. ففي بعض المجتمعات حرستْ النساء بغيرة «أسرار» مجموعتهن النسائية، وسحرهنّ، ومعرفتهنّ بالأعشاب الشافية. في تقرير للأنثروبولوجيّ لويس بول (Lois Paul)، عن قرية هندية غواتيمالية في القرن العشرين، إنّ اللغز والرهبة اللذين أحاطا بالطَّمث منحا النساء «إحساساً بالمشاركة في القوى الغامضة للكون». تتحكّم النساء بخوف الرجل من أن دم الطّمث سيهدّد رجولته بجعل الطمث سلاحاً رمزياً[19].

إن الفتيات هنّ اللواتي يواجهن أكبر صعوبة في تشكّل الأنا في المجتمع المتحضّر. أعتقد أن هذا العبء كان في المجتمع البدائيّ يقع على عاتق الأولاد، الذين كان يجب أن يُحوّل خوفهم ورهبتهم من الأمّ، عبر فعل جماعيّ، إلى التماهي مع مجموعة ذكرية. وإذا كانت الأم وأطفالها الصغار قد ارتبطوا مع جماعات أخرى من أمهات وأطفال، من أجل أنشطتهم في الجني وتصنيع الطعام، أو إذا بادر الرجال بأخذ الأولاد الصغار إلى مجموعاتهم يجب أن تبقى مسألة. تُظهر الأدلة من المجتمعات البدائية الحيّة طرقاً مختلفة كثيرة بُنيَ فيها التقسيم الجنسي للعمل في مؤسسات اجتماعية، تربط الأولاد الصغار

(19) Lois Paul, "The Mastery of Work and the Mystery of Sex in a Guatemalan Village," in: M. Z. Rosaldo and Louise Lamphere, *Woman, Culture and Society* (Stanford: [n. pb.], 1974), pp. 297-299.

بالذكور: إن تحضير الجنس المنفصل لشعائر التكريس، والعضوية في مساكن الجنس نفسه، والمشاركة في طقوس الجنس نفسه، هي بعض الأمثلة فحسب. قادت روابط صيد كبار الطرائد، بصورة حتميّة، إلى روابط ذكرية، لا بدّ أنها قُوِّيَتْ كثيراً عبر الحرب والتحضير الضروري لتحويل الأولاد إلى محاربين. وكما كانت مهارات النساء في الإنجاب والتنشئة ضرورية لبقاء القبيلة، ولذلك قُدرّتْ كثيراً، كذلك كانت مهارات الرجال في القنص والحرب. يستطيع المرء أن يُسلّم بسهولة أن تلك القبائل التي لم تطوّر رجالاً ماهرين في الحرب والدفاع خضعتْ في النهاية لتلك القبائل التي ولّدتْ تلك المهارات في رجالها. طُرحتْ هذه الحجج التطوّيرية بصورة متكررة، ولكنني أجادل هنا أيضاً لصالح حجة سيكولوجية مبنية على أوضاع تاريخية متغيّرة. لا بدّ أنّ تشكّل أنا الفرد الذكر الذي نشأ في جوّ من الخوف، والرعب، وربما الفزع من الأنثى، قاد الرجال إلى بناء مؤسسات اجتماعيّة لكي يدعموا أنواتهم، ويقوّوا ثقتهم بأنفسهم، ويشرعنوا إحساسهم بالقيمة.

قدمَّ المنظّرون فرضيات متنوّعة لكي يشرحوا نشوء الرجل، المحارب، وميل الرجال لإنشاء بنى عسكرية. وقد تسلسلت هذه الفرضيات من تفسيرات بيولوجية (مستويات التسْتوستيرون هرمون تفرزه الخصية الأعلى والقوة الأكبر تجعلهم أكثر عدوانية) إلى تفسيرات سيكولوجية (يعوّض الرجال عن عدم قدرتهم على إنجاب الأطفال بالهيمنة الجنسية على النّساء والعدوانية تجاه رجال آخرين). وقد رأى فرويد جذر العدوانيّة الذكرية في المنافسة الأوديبية بين الأب والابن على حب الأم وسلّم أن الرجال بنوا الحضارة لكي يعوّضوا إحباط غرائزهم الجنسية في الطفولة المبكرة. تأثّر دعاة المذهب النسوي، بدءاً من سيمون دو بوفوار، كثيراً بأفكار كهذه، مكّنتْ من تفسير أن النظام الأبويّ ناجم عن البيولوجيا الذكرية أو

السيكولوجيا الذكرية. وهكذا ترى سوزان براونميلر (Susan Brownmiller) أنّ "قدرة" الرجال على اغتصاب النساء قادت إلى "ميلهم" لاغتصاب النساء. وتظهر كيف قاد هذا إلى الهيمنة الذكرية على النساء وإلى تفوّق الذكر. وتقول إليزابيت فيشر (Elizabeth Fisher) على نحو بارع إن تدجين الحيوانات علّم الرجال أدوارهم في التناسل، وأن ممارسة التزاوج الإكراهي للحيوانات قاد الرجال إلى فكرة اغتصاب النساء. زعمت أن الوحشية والعنف المرتبطين بتدجين الحيوانات قادا إلى هيمنة الرجال الجنسية ومَأْسَسَا العنف. وفي وقت أحدث، قدّمتْ ماري أوبراين (Mary O'Brien) تفسيراً متقناً لأصل الهيمنة الذكرية في حاجة الرجال السيكولوجية لكي يعوّضوا عدم قدرتهم على إنجاب الأطفال عبر إنشاء مؤسسات هيمنة و، مثل فيشر، أرجعتْ هذا «الاكتشاف» إلى فترة اكتشاف تدجين الحيوانات[20].

إنّ هذه الفرضيات، تقودنا في اتجاهات مهمة، إلا أنها تميل كلّها إلى نشدان تفسيرات ناجمة عن علّة واحدة، وأولئك الذين يبنون حججهم علي اكتشافات مرتبطة بالزراعة الحيوانية هم مخطئون في الحقيقة. فقد أُدخلتْ الزراعة الحيوانية، على الأقل في الشرق الأدنى القديم، حوالى 8000 قبل الميلاد، ولدينا أدلة حول مجتمعات سادتْ فيها مساواة نسبية، كما في كاتال هويوك، مارستْ الزراعة الحيوانية بَعد 2000 إلى 4000 سنة. لا يمكن أن يكون هناك بالتالي رابط سببيّ. ويبدو لي أنّه من المرجّح أكثر بكثير أن تطوّر الحروب بين القبائل أثناء فترات الشحّ الاقتصادي أدّى إلى صعود رجال

(20) انظر: Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontent* (New York: [n. pb.], 1962); Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women and Rape* (New York: [n. pb.], 1975), and Elizabeth Fisher, *Woman's Creation, Sexual Evolution and the Shaping of Society* (Garden City, N. Y.: [n. pb.], 1979), p. 190 and p. 195.

الإنجازات العسكرية إلى السلطة. وكما سنناقش فيما بعد، إن هيبتهم ومكانتهم الأكبر ربما زادتا من ميلهم إلى ممارسة السلطة على النساء، وفيما بعد على الرجال في قبائلهم. ولكنّ هذه العوامل وحدها ليست كافية لشرح التغيرات الاجتماعية الضخمة التي حصلت مع وصول التحضُّر والزراعة. ولفهم هذه الأمور بكلّ تعقيداتها يجب أن يأخذ نموذجنا النظري في عين الاعتبار ممارسة تبادل النساء[21].

إنّ «تبادل النساء»، ظاهرة موجودة في المجتمعات القبلية في كثير من المناطق المختلفة من العالم، وعدّه الأنثروبولوجيّ كلود ليفي ـ ستراوس (Claude Lévi-Strauss) سبباً رئيسياً لخضوعهنّ. يمكن أن يأخذ أشكالاً مختلفة كثيرة، كمثل النقل الإجباري للنساء من قبيلتهنّ الأصلية (سرقة العروس)؛ فضّ البكارة الطقسيّ أو الاغتصاب؛ الزواج المُتفاوض عليه. ويسبقه دوماً تابوات محظورات أو تحريمات على التزاوج اللُّحمي وتلقين النساء، منذ بداية طفولتهنّ، قبول التزامهنّ مع أنسبائهن للخضوع لزواج إجباريّ كهذا. يقول ليفي ـ ستراوس:

> إن العلاقة الكليّة للتبادل التي تصنع الزواج لا تتم بين رجل وامرأة... بل بين مجموعتين من الرجال، والمرأة تبرز فقط كأحد الأشياء في التبادل، وليس كأحد الشركاء... يبقى هذا صحيحاً حتى حين تُؤخذ مشاعر الفتاة بالاعتبار، كما هي، فضلاً عن ذلك، الحالة عادة. وفي الخضوع للاتحاد المقترح، فإنها تعجّل أو تسمح بحصول التبادل؛ لا تستطيع أن تبدّل طبيعته[22].

يقول ليفي ـ ستراوس إنّ النساء في هذه السيرورة «يُحوَّلْنَ إلى

---

(21) تأثر تفكيري بموضوع صعود ونتائج الحرب الذكرية بأفكار مارفن هاريس (Marvin Harris) في 'Why Men Dominate Women'، وبتبادل محفّز للرسائل مع فرجينيا برودين (Virginia Brodine).

(22) Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: [n. pb.], 1969), p. 115.

أشياء ماديّة»؛ يُجرّدن من إنسانيتهنّ ويُفكرُّ بهنّ كأشياء أكثر مما يفكّر بهنّ ككائنات بشرية.

قبل عددٌ من الأنثربولوجيات النسويات هذا الموقف وطوّرنَ هذا الموضوع. إن الموقع الأمومي يبني القرابة بطريقة يترك فيها الرجل أسرته الأصلية لكي يستقرّ مع زوجته أو عائلة زوجته. أما موقع الأب فيبني القرابة بطريقة يتوجّب فيها على المرأة مغادرة عائلة ولادتها والاستقرار مع زوجها أو عائلته. قادت هذه الحقيقة المُلاحَظَة إلى افتراض أنّ انتقال القرابة من نسب الأم إلى نسب الأب يجب أن يكون نقطة تحوّل في علاقة الجنسين، وأن يكون متزامناً مع خضوع النساء. ولكن كيف ولماذا تطوّرت ترتيبات كهذه؟ ناقشنا سابقاً السيناريو الذي أكره فيه الرجال، الذين من المحتمل أنهم تولّوا زمام السلطة مؤخراً، النساء غير الراغبات. ولكن لماذا تمّ تبادل النساء وليس الرجال؟ يقدم س. د. دارلنغتون (C. D. Darlington) تفسيراً واحداً. يرى الزواج من الأباعد إبداعاً ثقافيّاً، وصار مقبولاً لأنه قدّم فائدة نشوئية. يسلّم بوجود رغبة غريزيّة لدى البشر للتحكّم بالسكان للوصول إلى «كثافة مثلى» لبيئة معيّنة. تُنجز القبائل هذا بالسيطرة الجنسية، بطقوس تضع الذكور والإناث في أدوار جنسية ملائمة، وعبر اللجوء إلى الإجهاض، والوأد، والمثلية الجنسية حين يقتضي الأمر. وبحسب هذا الاستنتاج النشوئي جوهرياً، جعل التحكّم بالسكان السيطرة على جنسانية الأنثى إلزامية[23].

ثمة تفسيرات أخرى ممكنة: إذا افترضنا أنه كان يتم تبادل الرجال

= من أجل توضيح معاصر لاشتغالات هذه السيرورة وللطريقة التي لا تستطيع بالفعل "أن تغيّر طبيعتها"، انظر: Nancy Lurie, ed., *Mountain Wolf Woman, Sister of Crashing Thunder* (Ann Arbor: [n. pb.], 1966), pp. 29-30.

(23) C. D. Darlington, *The Evolution of Man and Society* (New York: [n. pb.], 1969), p. 59.

الناضجين بين القبائل، ما الذي سيضمن ولاءهم للقبائل التي بيعوا لها؟ إن رباط الرجال بسلالتهم لم يكن آنذاك قوياً بما يكفي لضمان خضوعهم من أجل أبنائهم. سيكون الرجال قادرين على ممارسة العنف ضدّ أعضاء القبيلة الغريبة؛ وبسبب تجربتهم في القنص والسفر مسافة طويلة يمكن أن يهربوا بسهولة ثم يعودوا كمحاربين لكي ينتقموا. من ناحية أخرى، ستُكره النساء بسهولة أكبر، ومن المرجّح أكثر بالاغتصاب. وحالما يتزوّجن أو يصرن أمهات لأطفال، سيمنحن الولاء لأطفالهنّ، ولأقرباء أطفالهنّ وسيصنعن بالتالي رابطاً قوياً محتملاً مع القبيلة التي ينتسبن إليها. كانت هذه في الواقع الطريقة التي تطوّرت بها العبودية تاريخياً، كما سنرى فيما بعد. وهكذا يتبيّن مرة أخرى أنّ وظيفة المرأة البيولوجيّة جعلتها أكثر تكيّفاً مع دورها الجديد المُنشأ ثقافياً كبيدق.

يمكن أن يسلّم المرء أيضاً أنه لا النساء فحسب بل أيضاً الأطفال من كلا الجنسين،ربما استُخدموا كبيادق من أجل هدف تأكيد السلام بين القبائل، كما استُخدموا على نحو متكرّر في الزمن التاريخيّ بين النخب الحاكمة. بأية حال، إن ممارسة تبادل النساء بدأت بتلك الطريقة. كما تم تبادل الأطفال من كلا الجنسين وحين وصلوا إلى سنّ النضج تزوّجوا في قبيلة جديدة.

إن بولدينغ، التي تشدّد دوماً على «وكالة» المرأة، تفترض أن النساء ـ في وظيفتهنّ كربّات منازل ـ هنّ اللواتي انخرطن في مفاوضات ضروريّة قادتْ إلى تزاوج بين القبائل. فالنساء يطوّرنَ مرونة ثقافيّة وحنكةً عبر دورهنّ الرابط بين القبائل. بعد أن يُبْعَدنَ عن ثقافتهنّ، يكتسبنَ ثقافتين ويتعلّمْنَ طرق كلتيهما. ويمكن أن تمنحهنّ المعرفة التي يكتسبنها من هذا مدخلاً إلى السلطة والنفوذ[24].

---

(24) Boulding, *The Underside of History: A View of Women Through Time,* chap 6.

أجد ملاحظات بولدينغ مفيدة لإعادة بناء السيرورة المتدرّجة التي قد تكون النساء استهللن بها أو شاركن في تأسيس تبادل النساء. لدينا في الأدبيات الأنثروبولوجيّة بعض الأمثلة عن ملكات يحصلن، في دورهنّ رئيساً للدولة، على كثير من «الزوجات» يرتّبن لهنّ زيجات تخدم في زيادة ثروة الملكة ونفوذها[25].

لو تمّ تبادل الأولاد والبنات كبيادق ودُمجتْ سلالتهم في القبيلة التي مُنحوا لها، لازداد عدد سكان القبيلة التي تحتوي فتيات بسرعة أكبر من القبيلة التي تقبل المزيد من الفتيان. وطالما أن الأولاد يشكّلون تهديداً لوجود القبيلة أو، بصيغة أفضل، مسؤولية، فإن فروقاً كهذه لن تُلاحظ أو لن تهمّ. ولكن إذا صار الأطفال، بسبب تغيّرات في البيئة أو في اقتصاد القبيلة، رصيداً كقوة عمل ممكنة، سيتوقّع المرء تبادل الأطفال من كلا الجنسين لفسح المجال لتبادل النساء. إن العوامل التي تقود إلى هذا التطوّر مفسّرة جيّداً، كما أعتقد، من قبل الأنثروبولوجيين البنيويين الماركسيين.

إن السيرورة التي نناقشها الآن تحصل في أزمنة مختلفة في أجزاء مختلفة من العالم؛ مع ذلك إنها تظهر انتظاماً للأسباب والنتائج. وتقريباً في الزمن الذي يفسح فيه القنص والجني أو البستنة المجال للزراعة، مالت ترتيبات القرابة إلى الانتقال من التحدّر من نسب الأم إلى التحدّر من نسب الأب وتطوّرت الملكية الخاصة. وهناك، كما رأينا، خلاف حول تسلسل الأحداث. يعتقد إنجلز ومريدوه أن الملكية الخاصّة تطوّرت أولاً، مسبّبة «الإطاحة العالمية التاريخية بالجنس الأنثوي». ويعتقد ليفي ـ ستراوس وكلود مياسو (Claude Meillassoux) أنّ الملكية الخاصة أُنشئت أخيراً عبر تبادل

(25) انظر، مثلاً، حالة لوفيدو (Lovedu) في: Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*, chap.5.

النساء. يقدّم ميلاسو وصفاً مفصّلاً لمرحلة الانتقال.

كان الرجال والنساء والأطفال في مجتمعات القنص والجني ينخرطون في إنتاج واستهلاك ما ينتجونه. كانت العلاقات الاجتماعيّة فيما بينهم غير مستقرّة، وغير منظّمة وطوعيّة. لم تكن هناك حاجة لبنى قرابة وتبادلات منظّمة بين القبائل. إن هذا النموذج المفهوميّ الذي من الصعب نوعاً ما العثور على أمثلة فعليّة عنه) أفسح المجال لنموذج انتقال، حالة وسيطة مجتمع البستنة. فالحصاد، المستند إلى الجذور والأغصان المقطوعة، غير مستقرّ وخاضع للتقلّبات المناخية. إن عدم قدرة الناس على حفظ المحاصيل لعدة سنوات دفعتهم إلى الاعتماد على القنص وصيد السمك والجني كمتممات للطعام. وفي هذه الفترة، تكاثرت الأنظمة الأمومية والمرتبطة بموقع الأم، وتطلّب بقاء المجموعة التوازن الديمغرافي بين النساء والرجال. يقول مياسو إن ضعف المرأة البيولوجيّ أثناء الإنجاب قاد القبائل إلى تدبير المزيد من النساء من مجموعات أخرى، وأنّ هذا الميل إلى سرقة النساء قاد إلى حرب متواصلة بين القبائل. وأثناء السيرورة، فُكِّر بالنساء كغنائم، كأشياء - حُوِّلن إلى أشياء مادية - فيما صار الرجال هم المُحوِّلون لأنهم كانوا يغزون ويحمون. إن قدرة المرأة التناسلية معترف بها أولاً كمورد للقبيلة، ثم، بعد تطوّر النخب الحاكمة، اكتُسبتْ كملكية لجماعة أنسباء معيّنين.

يحصل هذا مع تطوّر الزراعة. إن الشروط الأساسية لزراعة الحبوب تتطلب تماسك الجماعة واستمراريتها مع مرور الزمن، مما قوّى بنية الأسرة. ومن أجل إنتاج غلّة، كان عمال دورة إنتاج واحدة مدينين في طعامهم وبذارهم لعمال دورة إنتاج سابقة. وبما أن كمية الغذاء كانت تعتمدُ على توفّر العمل، يصبح الإنتاج الاهتمام الرئيسيّ. كان لهذا نتيجتان: تقوّي تأثير الذكور الأكبر وتزيد حافز القبيلة لاكتساب مزيد من النساء. وفي المجتمع المتطور المبني على زراعة المحراث، تكون النساء والأطفال أساسيين لعملية الإنتاج الدورية

وتتطلب عملاً مكثفاً. صار الأطفال الآن رصيداً اقتصاديّاً. في هذه المرحلة تجدّ القبائل في اكتساب القوة التناسلية للنساء، وليس النساء أنفسهنّ. وبما أن الرجال لا ينتجون الأطفال مباشرة، فإنّ النساء، لا الرجال، هن اللواتي يتمّ تبادلهنّ. صارت هذه الممارسة مُمأسَسة في تابوات سفاح القربى ونماذج الزواج المتعلّقة بموقع الأب. فالذكور الأكبر، الذين يقدمون الاستمرارية في المعرفة المرتبطة بالإنتاج، جعلوا تلك «الأسرار» ألغازاً وتولوا السلطة على الشبان عبر السيطرة على الغذاء والمعرفة والنساء. سيطروا على تبادل النساء، وفرضوا قيوداً على السلوك الجنسي، وكسبوا الملكية الخاصة في النساء.

كان يجب على الشبّان أن يقدّموا خدمات عمل للعجائز من أجل الحصول على امتياز للوصول إلى النساء. في ظروف كهذه تصبح النساء أيضاً غنيمة للمحاربين، مما تقوّي وتعزز هيمنة الرجال الأكبر على المجتمع. أخيراً، «إن الهزيمة التاريخية العالمية للنساء» عبر الإطاحة بالتحدّر من نسب الأم والموقع الأمومي صارت ممكنة، وبرهنتْ أنها مفيدة للقبائل التي أنجزتها.

وتجدر الإشارة أنّ السيطرة على التناسل (جنسانية المرأة) في خطّة مياسو سبقتْ الحصول على الملكية الخاصة. هكذا مياسو يوقف إنجلز على رأسه، كما فعل ماركس بهيغل.

يفتتحُ عمل مياسو آفاقاً جديدة في الجدل حول الأصول، رغم أنّ الناقدات النّسويات يجب أن يعارضن نموذجه المتمركز ذكرياً الذي تظهر فيه النساء كضحايا خاضعات فقط[26]. يجب أن ننوّه أيضاً أن نموذج مياسو يوضحُ أن النساء لا يتم تحويلهنّ إلى أشياء مادّية، وإنما قدراتهنّ التناسليّة، مع ذلك يواصل هو وأنثروبولوجيّ

---

(26) انظر: Maxine Molyneux, "Androcentrism in Marxist Anthropology," *Critique of Anthropology*, vol. 3, nos. 9-10 (Winter, 1977), pp. 55-81.

بنيوي آخر التحدث عن تشييء النساء. إن التمييز مهمّ، وسنناقشهُ أكثر. ثمة أسئلة أخرى لا تجيب عنها نظريته: كيف اكتسب الرجال الكبار السيطرة على الزراعة؟ إذا كانت أفكارنا الأولى عن العلاقات الاجتماعية بين الجنسين في قبائل القنص والجني صحيحة، وإذا كانت الحقيقة المقبولة بصورة عامة أن النساء هنّ اللواتي طوّرن البستنة صحيحة، فإنّ المرء سيتوقّع عندئذ أن النساء هنّ اللواتي سيطرنَ على منتجات العمل الزراعيّ. ولكن هنا يجب أن نأخذ عوامل أخرى بعين الاعتبار.

لم تمرّ المجتمعات كلُّها عبر مرحلة البستنة. ففي كثير من المجتمعات سبقتْ تربية الحيوان والزراعة الحيوانية وحدهما أو بالتزامن مع أنشطة الجني، تطور الزراعة. ومن المرجّح أكثر أن الزراعة الحيوانية طُوِّرتْ على يد الرجال. كانت مهنة قادتْ إلى مراكمة الفائض في المواشي، واللحوم، أو جلود الحيوانات. يتوقّع المرء أن يراكم هذه الأشياء الرجال الذين أنتجوها. فضلاً عن ذلك، إن زراعة المحراث تطلّبت في البداية قوة الرجال، ومؤكد أنها لم تكن مهنة ستختارها الحوامل أو الأمهات المرضعات، إلا للمساعدة. هكذا، دعمت الممارسة الزراعية الاقتصادية سيطرة الرجال على الفائض، التي كان يمكن أن تُكسب بالغزو في الحروب بين القبائل. عامل آخر محتمل أن يكون أسهم في تطور الملكية الخاصّة على أيدي الذكور هو التحصيص اللامتساوي لوقت الفراغ. إن أنشطة البستنة أكثر إنتاجية من جني الغذاء وتنتجُ وقتَ فراغ. ولكن تحصيص وقت الفراغ: يستفيد منه الرجال أكثر من النساء، بسبب حقيقة أن أنشطة تحضير الطعام ورعاية الطفل لدى النساء تتواصل من دون راحة. هكذا، من المحتمل أن الرجال استطاعوا توظيف وقت فراغهم الجديد لكي يطوّروا مهارات حرفية، ويؤدوا طقوساً لكي يعززوا سلطتهم ونفوذهم ويديروا الفائض. لا أودّ أن أقترح الحتمية أو التلاعب الواعي هنا، بل العكس

تماماً. فقد تطوّرتْ الأشياء بطرق معيّنة، وكان لها نتائج معيّنة لم يقصدها الرجال ولا النساء. ولم يكن بوسعهم أن يعوها من أكثر الرجال الحديثين الذين يُطْلقون العالم الجديدَ والجريء للتصنيع من دون أن يعوا النتائج بالنظر إلى التلوث وتأثيره في البيئة. ولكن الوعي بالزمن للسيرورة ونتائجها يمكن أن يتطوّر، وكان الوقت متأخراً جداً، على الأقل بالنسبة إلى النساء، لكي يوقفن السيرورة.

يشير الأنثروبولوجيّ الدانماركي بيتر آبي (Peter Aaby) إلى أن أدلة مياسو تستند بصورة رئيسية إلى النموذج الأوروبيّ، المتضمن تفاعل نشاط البستنة والزراعة الحيوانيّة، وإلى أمثلة مأخوذة من هنود الأراضي المنخفضة في أميركا الجنوبية. يورد آبي حالات، مثل قبائل القنص الأسترالية، حيث توجد سيطرة على النساء في غياب نشاط البستنة. يوردُ أيضاً حالة الإيروكويين، وهو مجتمع لم تُشَيّأْ فيه النساء، ولم يُهيمن عليهنّ، كمثال على ممارسات لنشاط البستنة لم يلجأن إلى الهيمنة الذكريّة. يقول إنّه في ظروف مؤاتية بيئياً من الممكن الحفاظ على التوازن الديمغرافيّ داخل قبيلة من دون اللجوء إلى استيراد النساء. فعلاقات الإنتاج و«البيئة والتناسل الاجتماعي ـ البيولوجي ليست هي العوامل المحددة أو الحاسمة...»[27]. مع ذلك، بما أن المجتمعات الزراعيّة كلّها شيّأتْ قدرة النساء التناسلية، لا قدرة الرجال، يجب أن يستنتج المرء أن أنظمة كهذه اتّصفتْ بميزة تتعلق بتوسيع الفائض والاستيلاء عليه لم توجد في الأنظمة المستندة إلى التتامّ بين الجنسين. في الأنظمة الثانية ليس هناك وسائل متوفّرة لإجبار المنتجين على زيادة الإنتاج.

إن الأدوات النّيوليثيّة كانت بسيطة نسبياً، بحيث إنّه كان بوسع

---

(27) Peter Aaby, "Engels and Women," *A Critique of Anthropology*, vol. 3, nos. 9-10 (Winter 1977), pp. 39-43.

أي شخص صناعتها. ولم تكن الأرض مورداً نادراً. ولهذا لم يفكر أحد بالاستيلاء على الأدوات أو الأرض. ولكن في ظروف تهدّد فيها الأوضاع البيئيّة والشذوذات في التناسل البيولوجيّ بقاء المجموعة، سيبحث البشر عن المزيد من المنجبات، أي النساء. إن الاستيلاء على الرجال كأسرى ـ الذي حصل فقط في مرحلة متأخرة ـ لم يلبِّ حاجات المجموعة للبقاء. بالتالي، إن الاستيلاء الأوّل على الملكية الخاصة تألف من الاستيلاء على عمل النساء كمنتجات للنسل[28].

يستنتج آبي:

> إن الصلة بين تحويل النساء إلى أشياء مادية من ناحية والدولة والملكية الخاصة من ناحية أخرى هي نقيض ما طرحه إنجلز وأتباعه. من دون تشييء النساء كسمة اجتماعية بنيوية مقررة تاريخياً، فإن أصل الملكية الخاصة والدولة سيبقى غير قابل للتفسير[29].

إذا تابعنا حجة آبي، التي أجدها مقنعة، يجب أن نستنتج أنه في مجرى الثورة الزراعية أصبح استغلال العمل البشريّ والاستغلال الجنسي للمرأة مرتبطين بشكل غير قابل للانفكاك.

---

(28) المصدر نفسه، ص 44،

إن شرح آبي (Aaby) يسمح أيضاً لحالة، متعذر تفسيرها في فرضية مياسو (Meillassoux) للمجتمعات التي تتقدم مباشرة من توزيع جنسي للعمل متساو نسبياً إلى هيمنة أبوية عن طريق أنشطة الحرب الموسّعة. انظر، مثلاً، تطوّر مجتمع الأزتيك كما هو موصوف في: June Nash, "The Aztecs and the Ideology of Male Dominance," *SIGNS*, vol. 4, no. 2 (Winter 1978), pp. 349-362.

من أجل مجتمع الإنكا، انظر: Irene Silverblatt, "Andean Women in the Inca Empire," *Feminist Studies*, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), pp. 37-61.

(29) Aaby, "Engels on Women," *Critique of Anthropology*, p. 47.

يمكن القول إن حجة آبي تدعم فرضية درالنغتون (Darligton) في النشوء. انظر ص 102–104 من هذا الكتاب.

إن قصة الحضارة هي قصة رجال ونساء صارعوا انطلاقاً من الضرورة، من اعتمادهم اليائس على الطبيعة، إلى الحرية وسيطرتهم الجزئية على الطبيعة. في هذا الصراع قُيِّدتْ النساء فترة أطول من الرجال إلى أنشطة جوهرية للنوع، وكنّ بالتالي أكثر عرضة للمخاطر، من كونهن محرومات. إن حجّتي تميّز بحدّة بين الضرورة البيولوجيّة، التي خضع لها كلٌ من الرجال والنساء وتكيّفوا معها، والعادات والمؤسسات المُنْشَأة ثقافياً، التي أجبرت النساء على أدوار الخضوع. حاولتُ أن أبيّن كيف حدث أن النساء وافقْن على التقسيم الجنسي للعمل، الذي جرّدهن من الفوائد في النهاية، من دون أن يتمكّنَّ من التنبؤ بالنتائج المترتّبة على ذلك.

إن مقولة فرويد، التي ناقشتها في سياق مختلف، بأنّ «التشريح قَدَر»، بالنسبة إلى النساء هي خاطئة لأنها غير تاريخية، وتقرأ الماضي البعيد في الحاضر دون السماح بالتغيّرات مع مرور الزمن. والأسوأ من ذلك، قُرئتْ هذه المقولة كوصفة للحاضر والمستقبل: ليس التشريح قدراً للمرأة فحسب، بل يجب أن يكون كذلك. ما كان يجب أن يقوله فرويد هو أنه بالنسبة إلى النساء التشريح كان مرة مصيراً. إن تلك المقولة صحيحة وتاريخية. ما كان مرة، لم يعد هكذا، ويجب أن يتوقف عن أن يكون هكذا.

مع مياسو وآبي انتقلنا من حقل التأمل النظري الصرف إلى التفكير بالأدلة المستندة إلى معطيات أنثروبولوجية من مجتمعات بدائية في زمن تاريخيّ. أخذنا دليلاً مادياً، كالبيئة، والمناخ، والعوامل الديمغرافية بعين الاعتبار، وشدّدنا على التفاعل المعقّد بين عوامل متنوّعة لا بدّ أنّها أثّرتْ في التطوّرات التي نحاول فهمها. لا توجد طريقة للعثور على أدلة دامغة لها علاقة بهذه الانتقالات التاريخيّة إلا عبر الاستنتاج والمقارنة مع ما نعرفه. وكما سنرى، إن

الفرضية التفسيريّة التي اقترحناها يمكن أن تُفحص إزاء دليل تاريخي جاء في ما بعد في نقاط مختلفة.

ثمة بضع حقائق نستطيع التأكّد منها في ضوء أدلة الحفريات الأثرية. ففي وقتٍ ما أثناء الثورة الزراعية مجتمعات تسود فيها مساواة نسبية، وتقسيم جنسي للعمل على أساس الضرورة البيولوجية، أفسحت المجال أحياناً لمجتمعات منظمة بشكل أكبر، كان شائعاً فيها كلٌّ من الملكية الخاصّة وتبادل النساء المستند إلى تابوات سفاح القربى والزواج من الأباعد. كانت المجتمعات الأولى غالباً متحدرة من نسب الأم وتتمحور حول موقع أمومي، بينما المجتمعات المتأخرة الباقية كانت بصورة طاغية متحدرة من نسب الأب ومتمحورة حول موقع الأب. وليس هناك في أي مكان دليل على سيرورة معاكسة، تنطلق من نسب الأب إلى نسب الأم. وقامت المجتمعات الأكثر تعقيداً بتقسيم للعمل لم يعد مستنداً إلى الفروق البيولوجية فقط، بل أيضاً إلى التراتبيّة وسلطة بعض الرجال على رجال آخرين وعلى النساء كلهنّ. واستنتجَ عددٌ من الباحثين أن النقلة الموصوفة هنا تتزامن مع تشكّل الدول القديمة(30)، إذاً، يجب أن ينتهي التأمل النظري مع هذه الحقبة، ويبدأ الاستقصاء التاريخيّ.

(30) Rayna Rapp Reiter, "The Search for Origins: Unraveling the Threads of Gender Hierarchy," *Critique of Anthropology*, vol. 3, nos. 9-10 (Winter: [n. pb.], 1977), pp. 5-24; Robert McC. Adams, *The Evolution of Urban Society* (Chicago: [n. pb.], 1966), and Robert Carneiro, "A Theory of the Origin of the State," *Science*, vol. 169, no. 3947 (Aug. 1970), pp. 773-738.

الفصل الثالث

الزوجة البديل والبيدق

إن السيرورة التي صارت بها القرى النيولوثية المبعثرة جماعات زراعيّة، ثم مراكز مدينية، وأخيراً دولاً، دُعيت بـ «الثورة المدينية»، أو «نشوء الحضارة». كانت هذه سيرورة حصلتْ في أزمنة مختلفة في كلّ مكان في العالم: أولاً، في أودية النهر الكبير والأودية الساحلية في الصين،في بلاد ما بين النهرين، ومصر، والهند، وأميركا الوسطى؛ وفيما بعد في أفريقيا وشمال أوروبا وماليزيا. واتّسمتْ الدول القديمة في الأمكنة كلّها ببزوغ طبقات الملكية والتسلسل الهرمي؛ إنتاج السلع بدرجة عالية من التخصّص والتجارة المنظّمة عبر أقاليم بعيدة؛ المدينية؛ وبزوغ ودمج النخب العسكرية؛ المَلَكيّة؛ ومأسَسة العبوديّة؛ والانتقال من هيمنة الأنسباء إلى العائلات الأبويّة كنمط رئيسي لتوزيع البضائع والسلطة. وفي بلاد ما بين النهرين، تحدث أيضاً تغيّرات مهمة في موقع النساء: أصبح خضوع الأنثى داخل الأسرة مُمَأسَساً ومقونناً؛ وصارت الدعارة مؤسسة ومنظّمة؛ ومع التخصّص المتزايد في العمل، أُقْصيتْ النساء تدريجيّاً من مهن وحرف معيّنة. وبعد ابتكار الكتابة وتأسيس التعلم الرسمي، استُبْعدتْ النساء من الوصول المتكافئ إلى تعليم كهذا. إنّ علوم نشوء الكون،

التي تقدّم الأساس الدينيّ للدولة القديمة، أخضعتْ الإلهات الإناث لآلهة ذكور رئيسيين، وتخيّلت أساطير أصل شرعنتْ السيطرة الذكرية[1].

كانت معظم النظريات عن أصل الدولة القديمة تقول بالعلّة الواحدة ونظريات محرِّك أوّل تشدّد على التالي كأسباب: تراكم رأس المال بسبب التقنيات الجديدة، التي ينتج عنها فرز طبقيّ وصراع طبقيّ: (ماركس (Marx)، إنجلز (Engels)، تشايلد (Childe))؛ نشوء بيروقراطيات قويّة بسبب الحاجة إلى تطوير مشاريع ريّ واسعة النطاق: (فيتفوغل (Wittfogel))؛ تضخّم عدد

---

(1) إن تعميماتي حول تشكيل الدولة القومية تستند إلى ما يلي: Charles Redman, *The Rise of Civilization: From Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East* (San Francisco: [n. pb.], 1978); Robert Carneiro, "A Theory of the Origin of the State," *Science*, vol. 169, no. 3947 (August 1970), pp. 733-738; V. Gordon Childe, *Man Makes Himself* (London: [n. pb.], 1936); Morton Fried, "On the Evolution of Social Stratification and the State," in: Stanley Diamond, ed., *Culture and History* (New York: [n. pb.], 1960), pp. 713-731; Jacquetta Hawkes and Sir Leonard Woolley, *History of Mankind* (New York: [n. pb.], 1963), vol. I; Robert McC. Adams: *The Evolution of Urban Society* (Chicago: [n. pb.], 1966), *and Heartland of the Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Flood Plain of the Euphrates* (Chicago: [n. pb.], 1981); Elman Service, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution* (New York: [n. pb.], 1975); I. E. S. Edwards, C. J. Gadd and N. G. L. Hammond, eds., *Cambridge Ancient History*, 3rd ed. (Cambridge, Eng.: [n. pb.], 1970), vol. 1, part 1: Prolegomena and Prehistory, chap. 13; C. J. Gaad, "The Cities of Babylon," CAH, and Henry T. Wright and Gregory A. Johnson, "Population Exchange, and Early State Formation in Southwestern Iran," *American Anthropologist*, vol. 77, no. 2 (Spring 1975), pp. 267-289.

السكان والضغط السكاني: (فرايد (Fried)) ؛ الضغط السكّاني في بيئة معيّنة يقود إلى التسلّط العسكريّ، الذي بدوره يقود إلى تشكلّ الدولة: (كارنيرو (Carneiro)). انتُقدتْ كل من هذه التفسيرات وحلّت مكانها تفسيرات أكثر تعقيداً، موجّهة نحو النظام، تُشدِّد على التفاعل بين عوامل متنوّعة. وبينما أقرّ روبرت ماكورميك آدامز (Robert McCormick Adams) بأهمية العوامل البيئية والتكنولوجيّة في نموّ الحضارات، شدّد على أن جوهر الثورة المدينية يكمن في تغييرات التنظيم الاجتماعيّ. وقاد تكثيف الإنتاج الزراعي، بسبب التخصّص، إلى قاعدة غذائية مستقرة، سمحتْ بزيادة عدد السكان. وقد أدارت عملية إعادة توزيع الغذاء جماعة الهيكل، التي مُنحتْ السلطة لإجبار المزارعين ورعاة القطعان على إنتاج فائض. كان يمكن أن يتم هذا بصورة أفضل بزيادة الريّ، الذي زاد بدوره سلطة نخبة الهيكل وقاد إلى فروق حادّة في الثروة بين الذين كانوا يملكون الأرض الأقرب إلى مصادر مائية ثابتة وأولئك الذين لا يملكون. وقاد هذا التشكيل الطبقي المبكّر إلى النقلة التالية المهمة في البنية الاجتماعية، من مجتمع مستند إلى الأنسباء إلى مجتمع مستند إلى الطبقة[2].

إن هذا الانتقال من بنى اجتماعية مستندة إلى العشيرة إلى بنى مستندة إلى الطبقة هو الذي كانت له دلالة خاصة لتاريخ النساء. وقد

(2) من أجل النظريات المتنوّعة حول الأصل انظر: Frederick Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Eleano Leacock (New York: [n. pb.], 1972); Childe, *Man Makes Himslef;* Karl Wittfogel, *Oriental Despotism* (New Haven: [n. pb.], 1957), p. 18; Carneiro, "A Theory of the Origin of the State," *Science*, and Adams, *The Evolution of Urban Society*, p. 14 and p. 42.

من أجل نقاش تأريخيّ مفصّل لهذه النظريات، انظر: Redman, *The Rise of Civilization: From Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East*, chap. 7.

لفتَ عددٌ من الكاتبات النّسويات الانتباه مؤخراً إلى هذا المظهر من الثورة المدينية الذي سيُستقصى أكثر في هذا الفصل. وتشير الأنثروبولوجيّة رينا راب (Rayna Rapp) إلى الصراع بين مجموعات القرابة والنخب الصاعدة وتستنتج أنّ «بنى القرابة كانت الخاسر الأكبر في سيرورة الحضارة».

> وفي مجتمعات ما قبل الدولة، نُظِّم الإنتاج الاجتماعي الكليّ عبر القرابة. ومع النشوء التدريجي للدول، تعرّت بُنى القرابة وحُوِّلَتْ لكي توافق على وجود وشرعية حقول مسيّسة أكثر قوّة. وفي هذه السيرورة... أُخْضِعَتْ النساء بالقرابة، (وفي علاقة معها)[3].

نحتاج إلى أن نفحص في مجتمعات ما بين النهرين فحسب كيف حدثتْ هذه السيرورة من التحوّل، ولماذا اتخذت الشّكل الذي اتّخذته. يجب ألا نتخيّل هذا كسيرورة خطّية، تطوّرتْ بصورة متّسقة في مناطق مختلفة، وإنما كتنام بطيء لتغيّرات متزايدة، حصلت بسرعات مختلفة في مناطق مختلفةً وبنتائج متفاوتة. وكما قال تشارلز ريدمان (Charles Redman): «يجب أن يتم تصورّه كسلسلة من

(3) Rayna Rapp Reiter, "The Search for Origins: Unraveling the Threads of Gender Hierarchy," *Critique of Anthropology*, vol. 3, nos. 9-10 (Winter 1977), pp. 5-24; quote on p. 9.

من أجل كاتبات نسويات أخريات عن الموضوع انظر: Ruby Rohrlich-Leavitt, "Women in Transition: Crete and Sumer," in: Renate Bridenthal and Claudia Koonz, eds., *Becoming Visible: Women in European History* (Boston: [n. pb.], 1977), pp. 36-59; Ruby Rohrlich, "State Formation in Sumer and the Subjugation of Women," *Feminist Studies*, vol. 6, no.1 (Spring 1980), pp. 76-102; Germaine Tillion, "Prehistoric Origins of the Condition of Women in "civilized" Areas," *International Social Science Journal*, vol. 29, no. 4 (1977), pp. 671-681.

السيرورات المتفاعلة المتزايدة التي أطلقتها أوضاع بيئية وثقافية مفضّلة، وواصلت تطوّرها عبر تفاعلات مقويّة على نحو متبادل»[4].
كانت هناك، إجمالاً، ثلاث مراحل في الثورة المدينية في بلاد ما بين النهرين: بزوغ بلدات الهياكل، ونموّ دول المدينة، وتطوّر الدول القوميّة.

ناقشنا سابقاً بلدات نيوليثية بحجوم معتبرة، مثل كاتال هويوك وهاسيلار في الأناضول، في الألفيتين السادسة والثامنة قبل الميلاد. حتى في هذه المستوطنات الأولى تكشف عادات الدفن عن فروق في الثروة والمنزلة بين سكان البلدة، وكذلك وجود تخصّص في حرفة وتجارة مع مناطق بعيدة. يستطيع المرء أن يفترض أن جماعات قرية وبلدة مشابهة وُجدت في منطقة بلاد ما بين النهرين. وبينما اختفتْ كلٌّ من كاتال هويوك وهاسيلار كمستوطنتين قبل 5000 ق.م.، انتشرتْ جماعات القرية التي تمارس الزراعة في بلاد ما بين النهرين بالتدريج في الأراضي المنخفضة الجنوبية. إن نموّ السكان في مكان محدود من الأرض، يكون خصباً إذا كانت المياه متوفّرة فحسب، قاد حتمياً إلى تطوّر أساليب الريّ. وقاد هذا إلى فروق في الثروة، بحسب موقع أرض المزارع، وإلى توتّر بين حقوق ومصالح الملكية المشاعية والخاصة.

في فضاء محدود بيئيّاً، لا يمكن تزويد السكان المتنامين بالطعام إلا عبر زيادة الإنتاج الزراعيّ أو التوسّع. وتقود زيادة الإنتاج الزراعي إلى تطوّر النخب، بينما يقود التوسّع إلى تطوّر التسلّط العسكري، أولاً على أساس طوعي، ثم على أساس

---

(4) Redman, *The Rise of Civilization: From Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East*, p. 229.

مهنيّ. واتخذتْ هذه التشكلات الاجتماعية في بلاد ما بين النهرين شكل بلدات الهيكل، التي تطوّرت في الألفية الرابعة والثالثة قبل الميلاد[5]. وفي أوضاع الحروب بين القبائل، يشكّل وجود البلدات مركز جذب لسكان القرى المحيطة، الذين يهاجرون إلى المدينة للعثور على العمل أو لنشدان الحماية في أزمنة الحرب أو المجاعة. صار سكان كهؤلاء عندئذ عمّالاً في المشاريع الكبيرة التي جعلت من الممكن بناء مجمّعات هيكل ضخمة ومشاريع ريّ مركزيّة. وانخرط الهيكل في أنشطة دينية وسياسية واقتصادية معقّدة. وتظهر أدلة الحفريات الأثرية أنه من 3000 ق.م. فصاعداً نسّقت هرميّاتٌ بناء شبكة من الأقنية والحفاظ عليها، التي كان يبلغ طولها أميالاً كثيرة، وتطلّبت تعاون عدد من الجماعات. وقاد تمويل مشاريع ضخمة كهذه، والحفاظ على فرق عمل يُدفع لها حصص طعام، واستثمار الفائض في الإنتاج الضخم لمنتجات صناعية معيّنة للتصدير، إلى دمج السلطة والتخصّص الوظيفي في أيدي بيروقراطية الهيكل. وولّد الهيكل تطوّر الحِرف، التي شملتْ تقوية التخصص الصناعي، بما فيه التعدين والإنتاج الضخم للنسيج من أجل التصدير. وسيطر الهيكل على المواد الخام واحتكر التجارة. وبدورها، ولّدتْ إدارة مشاريع ضخمة كهذه، صعودَ نخب إدارية متمرّسة وقادت إلى تطور أنظمة معلومات ذات قياس موحّد.

تطوّرتْ أنظمة الرمز الأولى، أو العلامات، في صلة مع الأنشطة التجارية والقيام بالحسابات. ومن بين هذه العلامات تطوّرت

(5) يتبع وصفي منظومات العوامل العديدة للنموذج البيئي الذي طوّره ريدمان (Redman) في: *The Rise of Civilization: From Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East*, pp. 229-236.

أنظمة المحاسبة والكتابة[6] كانت أقدم ألواح طينية في سومر قوائم حصص؛ سجلات إتاوات وتبرّعات وقوائم أسماء مقدّسة. وبعد وقت قصير، أي بعد 3000 قبل الميلاد، اختُرِعتْ الكتابة المطوّرة بصورة كاملة، التي دمجتْ عناصر نحويّة، في سومر. حدّد هذا خطّاً فاصلاً في تطوّر حضارة بلاد ما بين النهرين. ويُعتقدُ عامّةً أنه تأصّل في الهياكل والقصور، وكان معرفة، قوّتْ كثيراً دور قيادة النخب. ودرّبت المدارس الناسخين منهجياً لكي يلبّوا جميع حاجات في ذلك الحكومة، بما في ذلك المعرفة المكرسة لعبادة الآلهة. فيما بعد، مأسَس تأسيس الأرشيف إدارة الأنشطة الاقتصادية والسياسيّة في الهيكل والقصر بصورة أكبر. وبالطبع، مع ابتكار الكتابة والحفاظ على الوثائق المدوّنة يبدأ التاريخ.

تتزامن حقبة ما قبل التاريخ المدوّن (حوالى 3500–2800 ق.م.) مع فترة أوروك V السلالية الأولى. يمكن أن يُفترض أنه أثناء هذه الفترة تطوّرتْ النخب العسكرية بعد نخب الهيكل وصارت في الحال قوة مستقلة ومنافسة في المجتمع. صار الرجال العسكريون الأقوياء في البداية زعماء للقرى، وفرضوا فيما بعد هيمنتهم على أراضي الهيكل التي كانت مشاعاً، وعلى القطعان، دافعين الكهنة بالتدريج إلى الخلفيّة. سنفحص السيرورة بالتفصيل في حالة أوروكاجينا (Urukagina)، لاغاش[7] (Lagash). فيما بعد نصّب الأقوى بين

(6) Denise Schmandt-Besserat, "The Envelopes that Bear the First Writing," *Technology and Culture*, vol. 21, no. 3 (1980), pp. 357-385, and Denise Schmandt-Besserat, "Decipherment of the Earliest Tablets," *Science*, vol. 211 (16 January 1981), pp. 283-285.

(7) بحسب معظم الأبحاث، إنّ اسم هذا الحاكم يُقرأ كالتالي: أوروإنمجينا (Uruinimgina). وبما أنه ورد كثيراً في الكتب الموجّهة إلى القارئ العام كالتالي: أوروكاجينا (Urukagina). قررت أن أستخدم القراءة الأقدم في هذا الكتاب لكي أتجنّب التشوش غير الضروري.

هؤلاء الزعماء أنفسهم ملوكاً، اغتصبوا السلطة على الهياكل وتعاملوا مع أملاكها كأملاك لهم. وفي القرون التالية للحروب بين المدن، وحّد الأقوى بين أولئك القادة عدداً من دول المدينة في مملكة أو دولة قومية[8].

وقاد تطوّر التسلّط العسكري، والحاجة إلى قوة عمل ضخمة لبناء مشاريع عامة، إلى ممارسة تحويل الأسرى إلى عبيد، وإلى المَأْسَسة النهائية للعبودية، ومعها الطبقات المُشكّلة. سنناقش هذا التطوّر وتأثيره في النساء بالتفصيل في الفصل التالي. ما يهمّنا هنا هو أن هذه السيرورات المتنوّعة والمتفاعلة والداعمة لبعضها البعض انطلقتْ في اتجاه تقوية الهيمنة الذكرية في الحياة العامة وفي العلاقات الخارجية، فيما أضعفت قوة البنى المشاع والمستندة إلى الأنسباء. وفي حقبة ما قبل التاريخ المدوّن ظلّتْ مجموعات القرابة مهمة، وكان بعضها يحمل حقوق ملكية الأراضي، وظّف بعضها الآخر مجموعات من الحرفيين أو نظّم التطوّع للخدمة العسكرية. وفي مقارنته بين الثورة المدينية في بلاد ما بين النهرين (3900-2300 ق.م.) وفي المكسيك الوسطى (100 ق.م. - 1500 بعد الميلاد)، اكتشف روبرت ماكورميك آدامز (Robert mcC Adams) وظيفة مشابهة أدّتها وحدات القرابة المكسيكية (calpyllis)، التي استُخدمت لتوزيع الثروة والسلطة في الدولة الجديدة. كانت وحدات القرابة تلك

---

(8) اعتقد بعض الكتّاب أن إقصاء النساء من النخب الحاكمة نشأ عن إقصائهنّ من الجيوش. انظر: Elise Boulding, "Public Nurturance and the Man on Horseback," in: Meg Murray, ed., *Face to Face: Fathers, Mothers, Masters, Monsters: Essays for a Nonsexist Future* (Westport, Conn.: [n. pb.], 1983).

تم الوصول إلى استنتاج مشابه من قبل الأنثروبولوجيّ مارفن هاريس في: Marvin Harris, "Why Men Dominate Women," *Columbia* (Summer 1978), pp. 9-13 and p. 39.

تشكل مجموعات، وتؤمّن الرجال للخدمة العسكرية، وكانت الدولة تُحصّص لها عبيداً. وحين توحدت الدولة، تقوّت التغيّرات في بنية القرابة[9].

وسّع الفاتحون في إمبراطورية الإنكا حكمهم عبر إجبار القرى المقهورة على تقديم عذارى لخدمة الدولة وكزوجات محتملات لنبلاء الإنكا. وخدمَ التدخّل في النماذج الجنسية والزواجيّة للمقهورين الوظيفة الثنائية في تقويض بنى القرابة وإفراد مجموعات قرابة معيّنة للتحالفات مع الفاتحين[10]. سنرى سيرورة مشابهة في بلاد ما بين النهرين مارست تدمير المدن المغزوّة، وقتل الرجال، وترحيل النساء والأطفال إلى العبودية في أرض الفاتحين، وفي شبكة تحالفات الزواج بين الحكام لتدعيم التعاون بين الولايات.

كشفتْ التنقيبات الأثرية الحديثة في بلاد ما بين النهرين عشرات الآلاف من الألواح الطينية التي تدوّن النظام الاجتماعيّ في سومر في الألفية الثالثة، وفي بابل في الألفية الثانية قبل الميلاد، التي سنستخدمها للإضاءة على التغيرات في موقع النساء. يمكن أن تُقارن مصادر كهذه ويُفاد منها كمراجع مع الأختام والتماثيل وآثار أخرى، بالإضافة إلى أدلة التنقيبات الأثرية المعتادة من القبور ومواقع البلدات. وبما أن كثيراً من الألواح الطينية تحتوي على قصائد وابتهالات وقوانين فضلاً عن بقايا أكثر دنيوية من الصفقات التجارية والمحلية، فإننا نستطيع إعادة بناء حضارة العصر الحجريّ هذه بمزيد من الأدلة أكثر مما نستطيع أن نفعل ذلك حيال حضارات أخرى

---

(9) Adams, *The Evolution of Urban Society*, p. 79.

(10) Irene Silverblatt, "Andean Women in the Inca Empire," *Feminist Studies*, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), pp. 37-61.

أبكر. وكما كانت الحالة في معظم الحقبة التاريخيّة التي تلتْ هذا العصر، من السهل العثور على أدلّة حول نساء الطبقة العليا أكثر من نساء الطبقة الأدنى. وبما أننا لا نحاول تدوين تاريخ اجتماعيّ للنساء في الشرق الأدنى القديم، وإنما نتعقّب تطوّر مفاهيم الجندر، ستختار روايتنا نماذج ولحظات ذات مغزى بدلاً من أن تحاول إعادة بناء تاريخ كاملة.

إن أقدم صورة نسائية معروفة في سومر هو الرأس المنحوت بدقة من أوروك، وهو يصوّر امرأة تتمتع بوقار وجمال هائلين، ربما كانت كاهنة، ملكة، أو إلهة. تُشخّص هذه المنحوتة الفريدة، التي تعود إلى ما بين 3100 و2900 قبل الميلاد، الأدوار الرئيسية التي تؤديها النساء الأرستقراطيات اللواتي كنّ ناشطات في الهيكل والقصر والإدارة الاقتصادية. (انظر قسم الصور، رقم 5).

من خصائص القيادة في تلك الفترة المبكرة هو أنه كان هناك دمج بين القوة الدينية والدنيوية مشخَّصاً في الحاكم. وترصد قائمة الملك، وهي وثيقة مدوّنة في حوالى 188 ق.م. ، السلالات المتعاقبة للمدن الرئيسية في بلاد ما بين النهرين رجوعاً إلى الألفية الثالثة. كان التسلسل الزمني مضخماً إلا أن علماء الآثار صادقوا على بعض المعطيات بأدلة أخرى. استقرت السلالات السومرية الأولى في مدن كيش، واركا، وأور. وبحسب قائمة الملك، كانت مؤسسة سلالة كيش هي الملكة كو ـ بابا (Ku-Baba)، التي سُجِّل أنها حكمتْ مائة عام. وقد قيل إنها كانت صاحبة حانة في السابق، وهي مهنة تضعها على هامش المجتمع. صارتْ في ما بعد الإلهة كو ـ بابا، التي كانتْ تُعبد في شمال بلاد ما بين النهرين[11]. كانت المرأة الوحيدة

(11) *CAH*, vol. I, pt. 2, p. 115. Gaad.

المسجّلة في قائمة الملك على أنها حكمت بحكم حقها الشخصي، ولكن شخصيتها التاريخيّة دُمجتْ بشخصية إله لا يختلف عن شبه الإله الأسطوري جلجامش، حاكم واركا، الذي من المفترض أنه حكم في فترة السلالة الأولى، ولكن الذي لا يوجد دليل دامغ على وجوده التاريخيّ، الذي خُلِّدتْ مآثره في **ملحمة جلجامش**.

إن التنقيبات الأثرية في أور، التي قام بها السير ليونارد وولي (Sir Leonard Woolley) لصالح المتحف البريطاني بين 1922 و 1934 قدّمتْ لنا كشفاً مدهشاً حول البنية الاجتماعية للمجتمع السومري في فترة السلالة الأولى، في حوالى 2500 قبل الميلاد. وقدّم اكتشاف 1850 قبراً، كان بينها 16 قبراً ملكياً، معلومات مهمة عن عادات الدفن في مجتمع اتّسم بالطبقيّة، والثروة، والتطور الفني وتمتّع بتكنولوجيا متطورة.

في أحد القبور كُتب على ختم لازورديّ إلى «نينباندا (Ninbanda)، الملكة، زوجة ميسانيبادا (Mesanepada)» ويحدد امرأة ربما كانت زوجة ملك من السلالة الأولى في أور. إن الدليل على وجود زوجها مهم لأنه أكد الصحة التاريخية لقائمة الملك السومري(12).

ما يهمّنا بصورة خاصة هو المكتشفات في القبر الملكي رقم

(12) إنّ المعلومات عن القبور الملكية في أور تستند إلى ما رواه السيد ليونارد وولي (Sir Leonard Woolley) في: P. R. S. Moorey, *Ur of the Chaldees: A Revised and Updated Version of Sir Leonard Woolley's Excavatations at Ur* (Ithaca, N.Y.: [n. pb.], 1982), pp. 51-121.

إن عدد القبور الملكية قدم بصورة متنوّعة بأنه ستة عشر لدى وولي وموري (ص 60) وسبعة عشر في نشرة "القبور الملكية في أور"، "Western Asiatic Antiquities, The British Museum" (مكان النشر أو تاريخه غير مذكورين).

انظر أيضاً الطبعة الأقدم: Sir Charles Woolley, *Excavations at Ur* (London: [n. pb.], 1954), and Shirley Glubok, ed., *Discovering The Royal Tombs at Ur* (London: [n. pb.], 1969).

789، وهو قبر ملك لم تُعرف هويته جيداً، وفي القبر 800، قبر الملكة بو- آبي (Pu-abi)، التي ربما عاشت حوالى 2500 قبل الميلاد[13]. حُدِّدت هويتها من ختم أسطواني من اللازورد نُقشَ عليه اسمها، عُثر عليه قرب جثتها. وعُثر على الجثة الملكية في غرفة حجريّة، مع عدد من الآخرين، من المفترض أنهم خدم. يلقي هذا الدليل الضوء على التضحية بالبشر على مجموعة من المعتقدات الدينية، والقيم المرتبطة بهذه الفترة الأولى فحسب. وإنه لبالغ الدلالة أن مئات من القبور الأخرى في مدافن أور لا تُظهر أية علامة على التضحية بالبشر؛ لا يظهر هذا الأمر سوى القبور الملكية. وتجدر الإشارة إلى أن ملكتين مدفونتان مع خدمهما، كالملوك،مما يشير إلى أنّ ما شرّفته الأضحية البشرية هو المَلَكيّة، وأنه في تلك الفترة المبكرة يمكن أن تستقر هذه الصفة الإلهية في امرأة كما في رجل[14].

كانت غرفة الدفن في القبرين 789 و800 تقع في نهاية حفرة عميقة، كانت تشكل قبراً جماعياً لحاشية الميت. عُثر على جسد الملكة في تابوت؛ دُفنتْ مع غطاء رأسها الذهبي الثمين، وحجر اللازورد، وحجر العقيق اللّحميّ، وكأس ذهبي رائع في يدها. كانت خادمتان تقعدان إزاء تابوتها، المحاط بهدايا الدفن من المعدن الرائع والحجر. ظنّ وولي (Woolley) أنه أثناء طقس الدفن كانت الملكة وخدمها الشخصيين يُدفنون أولاً في غرفة المدفن الأدنى، حيث كانت توقد النيران، ويُقام حفل جنائزي، وتُقدّم الهدايا للآلهة. ثم كان الخدم المحليون الرئيسيون وأفراد الحاشية يحتشدون في الحفرة. لا بدّ أن احتفالاً من نوع ما كان يحدث، ذلك أن الموسيقيين في

(13) كان اسمها يُقرأ في السابق شوب ـ آد (Shub-ad).

(14) المصدر نفسه، 48-49.

الحفرة كانوا مدفونين بينما أصابعهم لا تزال مستقرة على آلاتهم. ربما كانت الأضحيات البشرية تُخدّر في البداية أو يُدسّ لها السمّ، كما يدل على ذلك حضور كأس شراب قرب كلّ جثة، ثم كانت الحفرة تُسوَّرُ وتُغطّى بالتراب[15].

وفي القبر رقم 789، قبر الملك، عُثر على هياكل عظمية لستة جنود، من المفترض أنّهم كانوا حرس الحفرة الذين قادوا إلى الداخل عربات بأربع عجلات تجرّها الثيران. بقيت في كل عربة جثة السائق في الوضعية الملائمة لمهمته. وإزاء الحائط كانت هناك تسع جثث لنساء مزيّنات بالمجوهرات الرائعة؛ وفي المجمل كان هناك ثلاثة وستون رجلاً وامرأة مدفونين مع الملك. وفي وقت متأخر كان يُعاد استخدام جزء من أسطوانة عمود مدخل هذا القبر من أجل القبر 800، قبر الملكة. في هذا المدخل كانت هناك عربة يجرها ثور، قيثارة وآنية محلية أخرى مفيدة، وهياكل عظمية لعشرة رجال وعشر نساء. كانت النساء يرتدين أغطية للرأس متقنة ومجوهرات وربما كنّ موسيقيات البلاط.

احتوى قبرٌ آخر، دُعيَ حفرة الموت الكبيرة، على جثث ستة رجال وثمانية وستين امرأة مزينات بصورة توحي بالثراء. كان هناك ستة حراس يقفون على المدخل؛ وكانت النساء تتألف من ست عازفات قيثار، وأربع وستين امرأة ينتظرن ويرتدين أشرطة شعر ذهبية وفضيّة. ويوضّح ترتيب القبور والتزيينات والأشياء المرافقة أنه في القبور الجماعيّة، لم يكن الخدم الشخصيون، الذين من المفترض أنهم عبيد، مدفونين مع الموتى الملكيين وحدهم، بل كان معظم الضحايا الآخرين من أفراد البلاط ذوي المراتب العالية، وأشخاصاً متميّزين. وبحَسب وولي:

(15) المصدر نفسه، ص 43-49 وص 71-83.

من الواضح أن هؤلاء الأشخاص ليسوا عبيداً بائسين قُتلوا كما تُقتل الثيران، بل أشخاص شُرِّفوا، يرتدون ملابس رسمية، ويأتون طوعياً إلى شعيرة هي في معتقدهم عبور من عالم إلى آخر، من خدمة إله على الأرض إلى خدمة الإله نفسه في مجال آخر[16].

إن النقطة الأخيرة حاسمة في تفسير المكتشفات في مقابر أور. نعرف أنه في مرحلة لاحقة كان الملوك السومريون يؤلهون بعد موتهم، وحتى أثناء حياتهم. ويبدو أن دليل الأضحية البشرية هذا يشير إلى أن الممارسة تعود إلى فترة أبكر، إلى حقبة ما قبل التاريخ المدوّن. إذا كان الملك الحيّ، أو الملكة، يتمتّعان بمواصفات إلهية مقدّسة مذوّتة، إذاً يجب أن تعني خدمتهم في العالم الآخر، عالم الآلهة، عدم تقديم تضحية كبيرة بل شرفاً كبيراً. لم تُظهر الهياكل العظمية في حفر القبر علامات عنف أو صراع، وهكذا فهي تشهد بصمت على إيمان بقداسة الملوك والملكات[17]. ثمة معنى ضمني آخر في المكتشفات في أور وهو يتجلى في تبديد واضح لبضائع مدفونة ثمينة ومتقنة الصنع. وبما أن هذه كانت موجودة فقط في القبور الملكية فإن دفنها خدم وظيفة تعود إلى الوريث الملكي. إنّ تبديد الموارد في خدمة الآلهة هو طقسٌ يؤسس شرعية الوريث، الذي يستطيع تولّي السلطة عبر شجب ثروة سلفه. يفسّر هذا أن «الطقوس كانت لا تزال تحتاج إلى الحفاظ على سلطة الملك أثناء فترات الخلافة»، وهذه حقيقة تميل أدلة تاريخية أخرى إلى دعمها[18]. إن دفن خدم الملك وأتباعه الرئيسيين يؤكد أيضاً أن

(16) مقتطف في المصدر نفسه، ص 80.

(17) المصدر نفسه، ص 47-49.

(18) Redman, *The Rise of Civilization: From Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East*, pp. 279-98.

الملك الجديد سيقوم ببداية جيدة مع مجموعته الخاصّة من الأتباع المخلصين.

تروي لنا المدافن الملكية في أور أن الملكات الحاكمات شاطرْن الملوك المنزلة والسلطة والثروة والقداسة. تخبرنا عن ثروة بعض النساء ومنزلتهنّ الرفيعة في البلاطات السومرية، ومهاراتهن الحرفية المتنوعة وامتيازاتهنّ الاقتصادية الجليّة. ولكنّ تفوّق الهياكل العظمية النسائية على الذكرية بين الأتباع المدفونين تشير أيضاً إلى ضعفهنّ الأكبر واتكاليتهنّ كخادمات.

إن رغبة الخدم الملكيين باتّباع أسيادهم إلى الموت عكست بعض المعتقدات الأساسية للدين السومري. فقد خُلق العالم والكائنات البشرية لخدمة الآلهة. لا يمتلك البشر إرادة حرّة ولكنهم محكومون بقرار من الآلهة. إن الآلهة أسياد، يمتلكون المدن والهياكل، التي حكموها عبر ممثليهم البشريين. من المحتمل أنهم كانوا كهنة رفيعين أو حكاماً دنيويين حكموا في البداية كممثلي مجلس كبار. وفي أوقات الأزمة، يمكن أن يوسّع حكّام كهؤلاء سلطتهم الشخصية وينخرطوا في صراع مع سلطة الهيكل. وبزغ الحكام الدنيويون في مدن مختلفة في ظروف مختلفة، ولكنهم شكّلوا في الحال قاعدة سلطتهم الخاصة[19].

وهكذا، في لغاش، حوالى 2350 ق.م.، سيطر الحاكم لوغالاندا (Lugalanda) على معظم المعابد المهمة، معابد الإلهين ننغرسو (Ningirsu) وشولشاغ (Shulshag) والإلهة باو (Bau)، ووضعها تحت إدارة مسؤول لم يكن كاهناً كما في السابق، وعيّن نفسه، وزوجته بارانامتارا (Baranamtarra)، وأعضاء آخرين من أسرته كمديري هياكل.

---

(19) المصدر نفسه، ص 304-306.

عدّت أيضاً الهياكل ملكية خاصّة للحاكم، ولم يعد يذكر اسم الآلهة في سجلات الهيكل، وفرضَ الضرائب على الكهنة. صار لوغالاندا وزوجته أكبر مالكي أراض. شاطرتْ الزوجة بارانامتارا الحاكمَ سلطته، مديرة عقاراتها الخاصة وتلك التابعة لهيكل باو. أرسلت بعثات دبلوماسية إلى دول مجاورة واشترتْ العبيد وباعتهم[20].

ولحسن الحظ، إن السجلات الاقتصادية الموسّعة لهيكل الإلهة باو قد حُفظتْ. تشمل هذه أعوام لوغالاندا وخَلَفهُ أوروكاجينا، وكانت هذه فترة توتر بين الملك والجماعة ازدادتْ فيها سلطة الملك. واتسم حكم أوروكاجينا القصير بـ «إصلاحاته» التي سجّلها كنقوش على الأبنية. واستولى أوروكاجينا على السلطة من لوغالاندا، زاعماً أنه تصرّف لصالح «النوتيّين والرعاة وصيادي السمك والمزارعين»، ملمّحاً أن طبقة الكهنوت ساعدته[21]. وفي العام الثاني

---

(20) تستند المعلومات حول حكم لوغالاندا وأوروكاجينا إلى: P. Anton Deimel, *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgaenger* (Rome: [n. pb.], 1931), pp. 75-112; A. I. Tyumenev, "The Working Personnel on the Estate of the Temple BaU in Lagos During the Period of Lugalanda and Urukagina (24-25th century B.C.)," in: I. M. Diakonoff, ed., *Ancient Mesopotamia: Socio-economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars* (Moscow: [n. pb.], 1969), pp. 93-95; C. J. Gaad, "The Cities of Babylon," *CAH*, I, pp. 35-51, and C. C. Lambert-Karlovsky, "The Economic World of Sumer," in: Denise Schmandt-Besserat, ed., *The Legacy of Sumer: Invited Lectures on the Middle East at the Univeristy of Texas at Austin* (Malibu: [n. pb.], 1976), pp. 62-63.

للاطلاع على الأدلة حول عمليات شراء بارامانتارا (Baranamtarra) للعبيد، انظر: Otto Edzard Dietz: "Sumerische Rechtsurkunden des 3. Ten Jahrtausends, aus der Zeit vor der III. ten Dynastie von Ur," in: *Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.-Hist. klasse, Abhandlungen Neue Folge*, Heft 67 (München: [n. pb.], 1968), nos. 40, 41 and 45.

(21) هناك بعض الجدل حول طبيعة صعوده إلى السلطة. يزعم دويمل (Deimel) أنّ أوروكاجينا قتل لوغالاندا وملكته، بينما يزعم تايومينيف (Tyumenev) أن الاثنين بقيا على =

لحكمه، أعلن أوروكاجينا نفسه ملكاً، متخذاً لنفسه لقب ملك.

إن الإصلاحات التي أعلن عنها أوروكاجينا في مرسومه هي أقدم جهد مدوّن لتأسيس حقوق قانونية أساسية للمواطنين. اتّهم أوروكاجينا سلفه بالاستيلاء على أملاك الآلهة في الهياكل، وأعلن أنه قطع عهداً مع إله مدينة لغاش لحماية الضعفاء والأرامل من الأقوياء. وقال إنه في ظل حكم لوغالاندا بدأ «رجال السلطة» يحكمون السيطرة على الأرض التي ملكها ملّاك خاصّون، غزوا البساتين واستولوا على الفاكهة بالقوة. وفي الوقت نفسه كان هناك سوء استخدام للسلطة من قبل الكهنة في شكل أجور مفرطة تُطلب للجنازات والطقوس الدينية. سنَّ أوروكاجينا إصلاحات ضريبيّة، كبحَ سلطة الموظّفين الفاسدين، وحكمَ الهياكل باسم الآلهة. ولكنَّ الباحثين منقسمون في تقويمهم لتأثير إصلاحاته. ترى إحدى المدارس أنّ حكمه نوع من الثورة الشعبية التي صارع فيها رجال أحرار ضد مالكي العبيد الأغنى؛ وتراه أخرى كمؤشر على انتقال من «اقتصاد الهيكل» إلى السلطة الدنيوية والمَلَكيّة[22]. وفي تحليل أحدث،

= قيد الحياة وأن "بارامانتار عاش عامين بعد صعود أوروكاجينا إلى السلطة، وتمتع بمنصب له أهمية معتبرة". انظر: Tyumenev, "The Working Personnel on the Estate of the Temple BaU in Lagos During the Period of Lugalanda and Urukagina (24-25th century B.C.)," in: I. M. Diakonoff, ed., *Ancient Mesopotamia: Socio-economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars*, p. 93.

(22) مثّل وجهة النظر الأولى الباحث السوفياتي ف. ف. ستروف (V. V. Struve) الذي يورد زيادة في عدد الرجال الأحرار المخوّلين لحصص من أراضي هيكل ممتلكة بصورة مشاعية في العام التالي من حكم أوروكاجينا، الذي يصفه بأنه "نصر لرجال لغاش الأحرار على الأغنياء، نوع من الثورة الديمقراطية". انظر: Struve, "The Problem of the Genesis, Development and Disintegration of the Slave Socierties of the Ancient Orient," in: Diakonoff, ed., *Ancient Mesopotamia*: Socio-economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars, pp. 17-69 and pp. 127-172, quote on p. 39.

يبدو هذا الدليل كأنه غير مقنع ويمكن أن يُشرح بأنه جهد من قبل مغتصب العرش لكي يوسع قاعدة دعمه. يفضل إي.آي. تايومينيف الشرح الثاني، انظر: A. I. Tyumenev, =

ينظر ك. مايكاوا (K. Maekawa) إلى «إصلاحات» أوروكاجينا كتمدّد للسلطة المَلَكيّة، إذ إنه طوّر مفهوم المَلَكية الممنوح بموافقة مقدسة، ووسّع هذه المَلَكية إلى مجال زوجته، وأعني، هيكل الإلهة باو. وتوسّع مجموع الموظفين في هذا الهيكل بشكل كبير في العام الذي جعل فيه أوروكاجينا نفسه ملكاً. إن مفهوم المَلكَية الممنوحة من الآلهة كان قد بدأ في حكم أسلاف أوروكاجينا، ولكنه جعله ملموساً في تأسيس هيكل باو كهيكل ثان رئيسي في لغاش(23). ورغم أن أوروكاجينا زعم أنه سنّ إصلاحاته بتوجيه إلهي لكي يضع حداً لسوء استخدام السلطة تحت حكم سلفه، فإنّه ببساطة على الأرجح نتج عن هذا تعزيز موقعه. ليس هناك وثائق متوفرة عن مدن هياكل أخرى تمكّن المرء من الحكم كيف كان هذا التطور نموذجياً، ويبدو أن مايكاوا يعتقد أنه ليس نموذجيّاً، ولكنّ الوثائق تقدّم لنا نظرة مهمة حول الطريقة التي قد يكون تم بها الانتقال إلى المَلكيّة بمستوى جديد من السلطة.

تقدّم الوثائق من فترة حكم أوروكاجينا بعض اللمحات المشوّقة عن حيوات النساء. يقول أحد مراسيم أوروكاجينا: «إن نساء الأزمنة السابقة تزوّجتْ كلّ منهنّ رجلين، ولكن نساء اليوم أُجْبرنَ على التخلّي عن هذه الجريمة»(24). ويواصل المرسوم القول إنّ النساء

"The State Economy of Ancient Sumer," in: I. M. Diakonoff, ed., *Ancient Mesopotamia: Socio-economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars* (Moscow: [n. pb.], 1969), pp. 70-87, and Deimel, *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgaenger*, p. 75. =

(23) Kazuya Maekawa, "The Development of the É-MÍ in Lagash in the Early Dynastic III," *Mesopotamia*, vols. 8-9 (1973-1974), pp. 77-144 and pp. 137-142.

(24) أنا مدينة للأستاذ جيرولد كوبر (Jerrold Cooper) من قسم دراسات الشرق الأدنى، جامعة جون هوبكنز، بالتيمور، لأنه لفت انتباهي إلى ترجمته لهذا النص ومنحي فائدة تأويله. إن النص المترجم موجود في: Jerrold Cooper, *Reconstructing History* =

اللواتي ارتكبن هذه «الجريمة» في زمن أوروكاجينا كنّ يُرجمن بأحجار نُقشت عليها نيّتهنّ الشريرة. في مكان آخر، يقول المرسوم: «إذا تحدّثت امرأة... بدون احترام تماماً مع الرجل، فإنّ فم تلك المرأة يُسحق بآجرّة ملتهبة»(25). أوّلتْ المعلّقات النّسويات الحديثات هذه «المراسيم» كدليل على ممارسة تعدّد الأزواج السابقة ونهايتها أثناء نظام أوروكاجينا(26). يبدو هذا التفسير من دون جوهر، إذ أنه لا يوجد دليل آخر متوفر من أي مكان في بلاد ما بين النهرين عن ممارسة تعدد الأزواج للمرأة الواحدة في الألفية الثالثة قبل الميلاد. إنّ تفسير النصوص المسمارية معقّد جداً، ومسألة تقنية ويعتمد عادة على توثيق بيّنات من نصوص أخرى أو من الحفريات الأثرية. كان العالمون بتاريخ الأشوريين حذرين بصورة قابلة للتبرير في تفسير

---

from Ancient Inscriptions: The Lagash-Umma Border Conflict (Malibu: [n. pb.], = 1983), (Sources from the Ancient Near East, vol. 2/ 1), p. 51.

يفسّر الأستاذ كوبر هذه المقولة بأنها إغراق في الغلوّ، جزء من تبرير أوروكاجينا لاغتصابه السلطة.

تشدّد ترجمة أخرى موثوقة على صعوبة هذا النص. تقول: «كان لنساء الأزمنة الأسبق رجلان؛ أما نساء اليوم، فإنهنّ تخلّين عن هذه الممارسة». (ترجمتها عن الألمانية غيردا ليرنر).
H. Steible, *Altsumerische Bau-und Weihinschriften*, 2 vols. (Wiesbaden: [n. pb.], 1982). Quote from Urukagina # 6, vol. I, pp. 318-319; Commentary, vol. II, pp. 158-159.

(25) الترجمة للأستاذ جيرولد كوبر. تشير علامة الاستفهام إلى أن ترجمة الكلمة غير مؤكدة.

يقرأ ستيبل (Steible) المقطع كما يلي: «إذا امرأة مع رجل... تحدثت!، ملاحظاتها... وهذه... فستُعلّق على بوابة المدينة». (ترجمت المقطع عن الألمانية غيردا ليرنر). إن معنى كلمة واحدة، يمكن أن تُقرأ كـ «أنف، فم أو أسنان»، اعتُبر غير مؤكد من قبل ستيبل بحيث إنه حذفها. إن تعليق «تُعلّق على بوّابة المدينة» يخطر في سياقات أخرى لكي يشير إلى طقس إلحاق العار. إن صعوبة المقطع كما فسّرها خبيران يجب أن تجعلنا حذرين بخاصة في التأويل.

(26) Rohrlich, "State Formation," *Feminist Studies* (Spring 1980), p. 97.

ذلك المرسوم في غياب دليل كهذا. هناك، على أي حال، طريقتان بديلتان ممكنتان للنص: واحدة، تُشير إلى الإصلاح الضريبي، الذي بواسطته ألغيت ضريبة الطلاق، منهياً إساءة استعمال حق المرأة المتزوّجة التي لم تؤمن الطلاق بسبب كلفته العالية، وسمح لها بالزواج مرة أخرى. إن التفسير الآخر الممكن هو أنّ المرسوم يُشير إلى الأرامل ويمنع زواجهنّ. يبدو لي هذا أنه التفسير المرجّح أكثر، إذ إنّ القيود على زواج الأرامل مرة ثانية تظهر في كثير من شرائع بلاد ما بين النهرين، وقد سُنّتْ قوانين حسّنتْ وضعهنّ كثيراً في شريعة حمورابي فيما بعد[27].

إنّ تفسير المرسوم الثاني بخصوص ملاحظات امرأة موجّهة إلى رجل، أكثر صعوبة. إذا كان يشير إلى إثارة جنسيّة أو إلى تعبير مهين توجّهه امرأة إلى رجل، فإن العقوبة خفيفة نسبياً بلغة معايير العدالة في بلاد ما بين النهرين. إن أقصى ما نستطيع قوله عنه هو أنه يبدو مثالاً أوّلياً على تنظيم السلوك الأنثوي من قبل سلطة دنيويّة، إلا أننا يجب أن نتذكّر أن مراسيم أوروكاجينا لم تكن لها قوّة القوانين. فالتفسير القائل بأنّ مراسيم أوروكاجينا تشيرُ إلى تدهور حادّ وحاسم في منزلة النساء لا مبرّر له، خاصة بالنظر إلى الأدلة الإضافية حول النساء في مواقع السلطة، التي سنناقشها فيما بعد.

---

(27) متّبعاً التأويل الأول، يقول س .ج. جاد إن أوروكاجينا فرض «إعادة معيّنة للأجور التي اقتُطعت سابقاً بمناسبة حالات الطلاق، وهكذا كبح العلاقة بين النساء، اللواتي صرْن نتيجة لهذه الغرامات زوجات آخر من دون ترك الزواج مع الزوج السابق» Gadd, *CAH*, I, chap. 13, p. 51, and Redman, *The Rise of Civilization: From Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East*, p. 306,

يتبع جاد في هذا الكتاب تأويلاً مشابهاً. أنا مدينة للتأويل الثاني للأستاذة آن كيلمر (Anne Kilmer)، قسم دراسات الشرق الأدنى في، جامعة كاليفورنيا، بيركلي.

وفي إصلاح آخر من «إصلاحاته» أصدر أوروكاجينا مرسوماً أنّ دفع الأجر والتعويض بالغذاء لثلاثة موظّفي دفن ذكور يجب أن يُخفّض بحدّة، وأن تُضاف كاهنة كبرى إلى قائمة مسؤولي الجنازة الذين يتلقون الأجر. لا يخبرنا هذا أيّ شيء عن التغيّرات في منزلة النساء، ولكنه يخبرنا عن حضور النساء في مقام العبادة الرفيع، وهذه حقيقة تؤيدها كثير من الأدلة.

تقدّم السجلات الاقتصاديّة لهيكل باو صورة حيّة عن الأدوار والوظائف المختلفة التي أدّتها النساء في الأجزاء الأولى من الألفيّة الثالثة، على الأقلّ في لغاش. إن هيكل الإلهة باو، بينما امتدت مساحته ميلاً مربعاً فحسب، كان يوظِّف بين 1000 و1200 شخص على مدار العام. وكانت إدارة هذا الهيكل وموظّفوه تحت سلطة الملكة شاغشاغ (Shagshag)، زوجة أوروكاجينا، التي أدارتْ أيضاً المعبد المكرّس لأطفال الإلهة باو، الذي كان اسمياً تحت إدارة أطفال الزوجين الملكيين. وكمديرة لهذين المعبدين مارستْ الملكة سلطة قانونية واقتصادية في ميدانها. عملتْ أيضاً كرئيسة كاهنات في الهيكل[28].

في العام الأول من حكم أوروكاجينا كان الموظفون المحليون للملكة يتألفون من 150 عبدة وُظِّفْنَ كغازلات، وعاملات صوف، ومُخمِّرات، وطاحنات، وعاملات مطبخ. وتذكر قائمة الأجر أيضاً مغنّية أنثى عبدة وعدة موسيقيات. كان هناك عمال آخرون وهم رجال أحرار تُخصّص لهم مؤونة طعام أسبوعياً، ويزوَّدون ببذور الذرة وحيوانات الحراثة. وكان مائة صياد يقدمون الأسماك. وكان راعي

(28) Bernard Frank Batto, *Studies on Women at Mari* (Baltimore: [n. pb.], 1974), p. 8.

الخنازير الذكر يوظّف ستّ عبدات لطحن الحبوب لإطعام الخنازير. وفي المطبخ كان هناك خمسة عشر طباخاً وسبع وعشرون عبدة يقمن بالعمل الوضيع. ووظّف مصنع الجعة أربعين عاملاً ذكراً، كانوا رجالاً أحراراً، وستّ عبدات. وكان تسعون عاملاً تقريباً يعتنون بالحيوانات، بينهم خمسة رعاة بقر، وكان رئيسهم شقيق الملكة. إن هذه المعلومة الأخيرة المهمة من قوائم الأجور تخبرنا، بالمصادفة، أن الملكة كانت، كما كان زوجها على الأرجح، من العامّة بالولادة[29].

يظهرُ السجلّ أنه في تحت حكم سلف أوروكاجينا كان لكلّ من الأطفال الملكيين مجموعة من الخدم، وكانت لهم ملكيات مستقلّة. كان لكلّ طفل امرأة تعتني به، وحاضنة، وعدة خادمات، وطباخ، وحداد واحد،وعدة عبدات لطحن الحبوب، بستاني، وعدة مساعدين له. كان هذا الإسراف مقيّداً نوعاً ما في عهد أوروكاجينا. لم تكن هناك مرضعات مسجّلات، ربما لأن الأطفال تجاوزوا الحاجة إليهنّ، ولم تكن هناك حاضنات أطفال. كان لكلّ طفل خادم شخصي أو اثنان، وحلاّق يخدمهم جميعاً. وكان لكل طفل أيضاً أراض خاصة به/ بها وعبيد وحرفيون للحفاظ على هذه الممتلكات. ويمكن أن نلاحظ حقيقة أن الملك أوروكاجينا قوّى سلطته الشخصية وسلطة أسرته وأراضٍ، رغم تأكيداته العكس، إذا قارنّا قوائم موظفي هيكل باو في كل عام من حكم أوروكاجينا: العام الأول: 434، العام الثاني، عام مَلَكيّته: 699، العام الثالث: 678. وأظهرتْ قائمة بالنساء العبدات وأطفالهن

(29) Deimel, *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgaenger*, pp. 36-37, p. 85, pp. 88-89 and pp. 110-111.

محفوظة على حدة زيادة دراماتيكية مشابهة للعام الثاني: العام الأول: 135؛ العام الثاني: 229؛ العام الثالث: 206؛ العام الرابع: 285؛ العام الخامس: 188؛ العام السادس: 221[30].

أُطيح بأوروكاجينا بعنف على يد ملك مغتصب آخر هو لوغالزاغيسي (Lugalzaggisi)، من مدينة أومّا (Umma). ورغم أن الثاني وسّع ممتلكاته وجعل نفسه الحاكم الأعلى لسومر كلّها، لم يكن قادراً على دعم فتوحاته وإدارتها كدولة موحّدة. وقد أكمل هذا العمل الفذّ الرجل الذي أطاح به وأنهى استقلال لغاش، وهو الملك سرجون الأكادي (Sargon of Akkad) (2350 ـ 2230 ق.م.). نستطيع إذاً أن نلاحظ في فترة أوروكاجينا المرحلة الأبكر من تشكيل المَلَكية ودول المدينة، التي تسبق تشكّل الدول القومية. نلاحظُ أن التسلّط العسكري وتوظيف النساء العبدات في عزب الهياكل كان قد تأسس سابقاً. نلاحظُ أيضاً توترات وصراعات بين مجموعات مختلفة من أصحاب الملكية: بين الملك ورجاله، وبين مالكي الأراضي الخاصة ومالكي العبيد؛ وبين الحكام الكهنة لعزب الهياكل والجماعات الحرة من مالكي الأراضي الصغار. وفي هذه الصراعات، استخدم مغتصبو المَلَكية، الذين كانوا رجالاً عسكريين، عائلاتهم، وخاصة زوجاتهم، لكي يدعّموا سلطتهم ويؤمنوها. وهكذا حصلت نساء تلك الطبقة على مناصب لها سلطة اقتصادية وقانونية وقضائية مهمة وكان بوسعهنّ

---

(30) Tyumenev in Diakonoff, ed., *Ancient Mesopotamia: Socio-Economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars*, pp. 115-117,

بعد العام الثاني من حكم أوروكاجينا بقيت سجلات المِلاك الشخصي 1000 في السنة تقريباً. انظر أيضاً: Gaad, *CAH*, I, p. 39, Maekawa, "The Development of the É-MÍ in Lagash in the Early Dynastic III," *Passim.*

أن يمثّلن بشكل متكرر أزواجهنّ في المجالات كلّها. وفي الوقت نفسه، كانت نساء الطبقة الأدنى يلعبن أدواراً اقتصادية مختلفة كحرفيّات وعاملات في الصناعة المحلية، وكانت النساء العبدات الأجنبيّات يقدّمن قسماً كبيراً من قوة عمل الهياكل. ينبغي أن نلاحظ أيضاً أنه حين يقوم الملك بمحاولته الأولى لكي يرسي القانون والنظام عبر إصدار مرسوم، فإن أحد مظاهر التنظيم يتعلّق بالدور الجنسي للنساء: أي حقهنّ في الزواج مرة ثانية وكلامهنّ إزاء الرجال. إن تلك الحقيقة، فيما هي غير حاسمة إذا أُخذت لوحدها، ستكتسب أهمية أكبر، حين نحلّل فيما بعد الشرائع المختلفة. وفي هذا المنحى يقف «مرسوم» أوروكاجينا قرب بداية سيرورة بطيئة ومتذبذبة من التحوّل في وضع النساء وتعريف الجندر، التي استغرقت 2500 سنة تقريباً. إن هذه السيرورة هي ما يحاول هذا الكتاب أن يسجّلها ويفسّرها.

أسّسَ سرجون الأكادي، الحاكم الساميّ، سلالة امتدت في أقسام من سومر وأشور، وعيلام، ووادي الفرات (2371–2316 ق.م.). ومن أجل أن يحكم هذه المملكة الواسعة الجامحة أسّس سرجون مدناً عسكرية وعقدَ أحلافاً. قوّى حكمه أيضاً عبر تعيين أشخاص موثوقين كحكام لدول المدينة المستقلة في السابق، التي صارت الآن جزءاً من مملكته. عيّن ابنته إنخيدوانا (Enkheduana) ككاهنة أكبر لهيكل إله القمر في مدينة أور، وهيكل آن، الإله الأعلى للسماء، في أوروك. وبما أنّ إنخيدوانا نذرت نفسها طول حياتها لعبادة الإلهة السومرية إنانا، فقد رمزَ تعيينها إلى توحّد إنانا مع الإلهة الأكادية عشتار. ويبدو أن إنخيدوانا كانت تتمتع بموهبة كبيرة وذكاء سياسي. كان سرجون يتحدث الأكادية وجعل منها اللغة الإدارية الرسمية، وكانت ابنته شاعرة متميّزة (أول شاعرة نسائية معروفة في التاريخ)، وكانت تكتب باللغة السومرية. يقول

أحد الباحثين إنها «وظّفت تلك المواهب لكي تقوم بالدعاية... حول اتحاد السومريين والأكاديين في دولة واحدة قادرة على توسيع حكم بلاد ما بين النهرين... لكي يشمل أبعد المناطق في الشرق الأدنى الآسيوي»[31].

عاش شعر إنخيدوانا وابتهالاتها إلى الإلهة إنانا بعدها بوقت طويل. وبعد وفاة سرجون، سرّحها الحاكم الجديد لأور من منصبها ككاهنة ذات مرتبة عُليا. وقد كتبتْ عن هذا الظلم في قصيدة طويلة، مبتهلة إلى الإلهة إنانا كي ترفع هذه المظالم وتعيدها إلى وظيفتها. وكانت أشعار إنخيدوانا تُقتطف في غالب الأحيان ويُعلَّقُ عليها في الكتابة السومرية اللاحقة.[32]

وعلى نحو مشابه، عيّن حفيد سرجون، نارام ـ شين الأكبر، ابنته إنمينانا ككبيرة كاهنات في أور. وقد اتبع هذه الممارسة فيما بعد الحكام الأكاديون والسومريون على مدى 500 عام. ويظهر سجلّ الكتابة أنّ «ثلاث عشرة كاهنة أميريّة شغلن المنصب لمدة تتراوح بين 35 و 40 سنة (حوالى 2280 ـ 188 ق.م.)»[33].

وبعد انهيار الإمبراطورية السرجونية والصراع الطويل المعقّد من أجل الهيمنة بين دول ـ المدينة ما بين النهرين، طوّر حكام مختلفون زواجات سلالية ودبلوماسية كوسيلة لتدعيم مكاسبهم العسكرية أو لمنع الحرب. ففي فترة السلالة الثالثة في أور، رتّب حكام أور عقود زواج

---

(31) William Hallo, "The Women of Sumer," in: Schmandt-Besserat, *Legacy of Sumer*, p. 29.

(32) انظر: المصدر نفسه، وانظر ايضاً: Van Dijk, *The Exaltation of Inanna*, trans. by William Hallo and J. J. A. Van Dijk (New Haven: [n. pb.], 1968).

(33) Hallo, "Women of Sumer," in: Schmandt-Besserat, *Legacy of Sumer*, p.30.

كهذه لبناتهم مع أبناء حكام ماري ومدن أخرى. وقد حُفظتْ بعض القصائد وأغاني الحبّ التي ألفتها «سيدات إمبراطورية أور الثالثة»[34] واستمر تقليد الزواجات السلالية في الشرق الأدنى في أزمنة وأمكنة أخرى، حيثما احتاج الحكام السلاليون إلى شرعنة أو تدعيم حكمهم على المناطق المغزوّة أو المجاورة. إن شكلاً من «تبادل النساء» أقوى وأكثر وضوحاً مُورسَ في وقت أبكر في معظم المجتمعات، وقد فرز هذا بنات العائلات الحاكمة التي من الطبقة العليا لكي يلعبن دوراً خاصاً إشكاليّاً جداً. بمعنى ما، كنّ مجرّد بيادق لخطط عائلاتهنّ الدبلوماسيّة وطموحاتها الإمبريالية؛ ليس مثل إخوتهنّ الذين كانوا يُجبرون أحياناً على قبول زواج دبلوماسي كهذا، ولم يكن لديهم خيار شخصي في المسألة، مثل النساء. مع ذلك، كما ينبغي أن تُظهر أية دراسة دقيقة لحالات خاصّة، كانت تلك الأميرات مؤثرات بشكل متكرر، ونشيطات سياسياً، وقويّات[35]. وكان دورهنّ كزوجات مستقبليات في الزواج الدبلوماسي يتطلّب أن يُمنحنَ أفضل تعليم ممكن. وعلى الأرجح، أن هذا الميل إلى تعليم الأميرات، بحيث يمكن أن يعملنَ كمخبرات وممثلات دبلوماسيات لمصالح عائلاتهنّ حالما يتزوّجْنَ، يفسّر الدليل العرضي حول فرص التعليم «المتكافئة» للنساء، حتى في سياق إقصاء النساء من التعليم العام عبر الزمن التاريخيّ. ما يجب أن يُذكر هو أنّ هذه المجموعة الصغيرة من بنات الطبقة الحاكمة لم يكنّ أبداً ممثّلات للنساء كلهنّ في زمنهنّ ومجتمعهنّ.

---

(34) المصدر نفسه، ص 31.

(35) للاطلاع على دراسة ممتعة لأميرات قروسطيات يؤدّين هذا الدور، انظر: Elise Boulding, *The Underside of History: A View of Women Through Time* (Boulder, Colo.: [n. pb.], 1976), pp. 429-439.

بقيتْ من سلالة أور الثالثة عدة نصوص قانونية معروفة باسم مخطوط أور- نامّو، وبقي من سلالات إسين(Isin) ولارا (Lara)، مخطوط ليبيت ـ عشتار (Lipit-Ishtar)، لكي تقدم لنا لمحة عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية. فأثناء هذه الفترة استمرت ممارسة تعيين الأميرات ككبيرات كاهنات. إن التمثال البورتريه لكاهنة إسين، إناناتوما (Enannatumma) المبجّل وذا السمات الفردية المميّزة، الذي من المفترض أنه يمثل أيضاً الإلهة نيغال (Niggal)، يشهد على المكانة العالية والشرف اللذين يصبحان من حق النساء في دور الكاهنات[36].

وفي الفترة الممتدة بين 2000 ـ 188 ق.م. عكستْ الحروب المستمرة والتفكك الصراع على السلطة وتبدّلها في بلدات ودول - مدينية مختلفة. ففي حوالى 1965 ق.م. ، فتح شين - كاشيد (Shin- Kashid) الأسيني أوروك وأسّس سلالة، بنى هيكلاً في مدينة دوروم (Durum) وعيّن ابنته نين ـ شاتاباد (Nin-Shatapad) كبيرة كاهنات هناك. وحين هزم ملك لارا والدها وأنهى حكمه، نُفيتْ نين ـ شاتاباد. وقد كتبتْ رسالة مصقولة إلى الغازي ملتمسة كرمه بأن يستثني مدينة دوروم وهيكلها، وأن يعيدها إلى واجباتها ككاهنة. وقد صارت هذه الرسالة نموذجاً يُقتدى به، وأُدرجت في المقررات الدراسية لمدرسة الناسخين التي تخرّجت هي منها[37]. إن هذه الحادثة مهمة ليس لأنها تبيّن لنا مبادرة امرأة في الشؤون العامة فحسب، ولكن لأنها تقدم الدليل أيضاً على أنّ نساء تلك الفترة كنّ لا يزلن يُدرّبنَ كناسخات.

---

(36) Hallo, "Women of Sumer," in: Schmandt-Besserat, *Legacy of Sumer*, p. 30.

(37) المصدر نفسه، ص 34.

وفي رصدنا لتطور دور الزوجة الملكية والابنة كـ «بديل» لزوجها ووالدها، نستطيع أن نحصل على أدلة من ثقافة ومكان آخرين، من مدينة ماري، التي كانت تقع بعيداً إلى الشمال من سومر في ما هو الآن الحدود العراقية السورية. تصف مجموعة من الوثائق الملكية، التي تعود إلى 1790 ـ 1745 قبل الميلاد، مجتمعاً سمح لنساء النخبة بمدى واسع من الأنشطة الاقتصادية والسياسية. ذلك أن النساء امتلكن، كالرجال، الملكية وأدرنها، وكان بوسعهنّ التعاقد بأسمائهنّ، ورفع دعاوى في المحكمة ويصلحن كشاهدات. انخرطن في التجارة والمعاملات القانونية كحالات التبنّي، ومبيعات الأملاك، وتقديم القروض وأخذها. وتظهر بعض النساء على قوائم أولئك اللواتي يقدّمن الهدايا للملك؛ وكانت هدايا كتلك إما ضرائب أو جزية مقتطعة، مما يشيرُ إلى أنّ نساء كهؤلاء كان لهنّ موقع وحقوق سياسية. كانت النساء ناسخات أيضاً، وموسيقيات ومغنيّات. وقد أدّين وظائف دينية مهمة ككاهنات ومتنبئات وعرّافات. وبما أن الملوك كانوا يستشيرون العرافات والمتنبئات بانتظام قبل اتخاذ أي قرار مهم، أو قبل الذهاب إلى الحرب، فقد كانت نساء كهؤلاء مستشارات للملك بالفعل. إن حقيقة أنّ سجلات ماري لا تميّز بين قيمة المتنبئات النساء أو المتنبئين الذكور تتحدث عن الوضع المتساوي نسبياً لنساء النخبة في مجتمع ماري[38]. يشرح العالم بتاريخ الأشوريين برنارد فرانك باتو (Bernard Frank Batto) موقع المرأة في ماري بالمقارنة مع ثقافات أخرى في بلاد ما بين النهرين كأثر ثقافي متبقّ من مرحلة أبكر من التطوّر:

> منذ عهد قريب فقط، ظهر من العصر القبلي، أنّ الحكام العموريون يحتفظون بكثير من سمات إرثهم القبلي في اقتصاداتهم

(38) Batto, *Studies on Women at Mari*, p. 5 and pp. 137-138.

السياسية الناشئة. وبالمقارنة مع الدول المدينية بمكاتبها المتطورة والمُمأسَسة بشكل أوضح وسلاسل الأمر، بدا الملوك العموريون الشماليون كأنهم احتفظوا بأسلوب حكم «أبوي». فقد بقيت السلطة كلّها في يد الملك، الذي كان يشرف شخصيّاً على العمليات كلّها، أو على الأقل يفوّض السلطة حسب الحاجة[39].

إن اقتراح، أن يكون دور المرأة كـ «بديل» هو وجه لمفهوم أبكر عن الحكم الملكي خادع ويدعم تحليلي بأنّ حالة النساء وأدوارهن تصير مقيّدة أكثر حين يصبح جهاز الدولة أكثر تعقيداً.

تقدم بعض وثائق ماري صورة حيّة عن حيوات وأنشطة تلك السيدات الملكيات في دورهنّ كنائبات لأقربائهنّ الذكور. فالملكة، زوجة الملك الأولى، امتلكت سلطة مستقلة في القصر، والهيكل، والمشاغل، وعملت كبديل للملك حين كان غائباً في الحرب أو المهمات الدبلوماسية. وقد أدارت بنفسها ملكيتها وأشرفتْ على النساء العاملات في القصر. أما زوجات الملك الثانويات، في تسلسل حسب المرتبة، فقد عُيّنَّ في قصور بعيدة، كان الملك يزورها على ما يبدو في فترات منتظمة، وحيث كانت تلك الزوجات الثانويات يؤدّينَ واجبات إدارية مماثلة. من مثل هؤلاء كانت كونشيماتم (Kunshimatum)، الزوجة الثانوية للملك ياسماه ـ أدّو (Yasmah- Addu) في ماري. تكشف رسالة كتَبَتْها مدى وحدود سلطاتها. فقد أسَّستْ وأدارت (بيت) الملك، وكانت تصلّي بانتظام للملك أمام الإله دجن (Dagan). والآن، ولسبب غيرمعروف، ازدُريتْ واتُّهمت زوراً وبهتاناً بسوء الإدارة. «هل سيُمنح المنزل الذي أسَّسْتُهُ (لشخص آخر)؟» ناشدت كونشيماتم الملك:

لماذا إذاً أبعدوني تماماً عن عواطفك؟ ما الذي أخذته من

(39) المصدر نفسه، ص 137.

بيتك؟ أطلبْ من مراقبي النفقات لديك أن يفتّشوا بيتك ... أنقذْ حياتي. هل تعلم! أن هذه هي الكلمات التي أدعو بها أمام الإله دجن من أجلك: «ليكن كل شيء جيداً لياسماه ـ أدو وفي ما يتعلق بي آمل أن أنجح تحت حمايته»[40].

إن سلطة الزوجة، كمثل سلطة التابع الذكر، كانت تعتمد على إرادة الملك وهواه. وكمثل التابع في عصر الإقطاع، فهمتْ كونشيماتم أنه لا أمان لها إلا في حماية سيّدها. وفي حالتها لم تنفع تلك الحماية سوى القليل. ذلك أن ياسماه ـ أدّو، الذي كان مغتصباً أشورياً، أطاحَ به زمري ـ ليم (Zimri-Lim)، الذي بذلك استعاد عرش آبائه. وفي ذلك الوقت، ستصبح كونشيماتم وكلّ السيدات الملكيات الأخريات جزءاً من غنائم المنتصر. وكما حدث فيما بعد في إسرائيل، حصل المنتصر على حريم الملك السابق كجزء من شرعنة مطالبته بالعرش[41]. وقد حلّ مصيرٌ مشابه بكثير من بنات ملك ماري آخر، الذي حكم قبل زمري ـ ليم. فبعد أن أطاح بوالدهنّ فاتح أشوريّ، فإن بناته اللواتي رُبيّن أرستقراطيّاً، ودُرّبن ليتقنّ فنّ الغناء، قُدِّمنَ كعبدات لمسؤول ثانوي في الحكومة الجديدة. لم يُرسلْن إلى مصانع النسيج، ولكن صرن للخدمة المنزلية[42].

إن مراسلات الملكة شيبتو (Shibtu) مع زوجها الملك زمري ـ ليم لها أهمية خاصّة. يعلّق ب. ف. باتو (B.F.Batto) عليها: «إن

---

(40) المصدر نفسه، ص 24–25.

(41) المصدر نفسه، من أجل مراجع حول هذه الممارسة في التوراة، انظر: 2 Samuel 16:20-23 and Genesis 49:3-4,

من أجل اقتراحات بأن مصيراً مشابهاً يحل بزوجات وبنات زمري ـ ليم بعد هزيمته، انظر: Jack M. Sasson, "The Thoughts of Zimri-Lim," *Biblical Archaeologist*, vol. 47, no. 2 (June 1984), p. 115.

(42) Batto, *Studies on Women at Mari*, pp. 51-52.

دور شيبتو استثنائيّ في مداه وفي تعدد الأنشطة الكثيرة التي انخرطت فيها... فقد شُعر بتأثيرها في الأمكنة كلّها. لا عجبَ أنّ كثيرين كانوا يتملقونها كسباً لرضاها»[43].

خدمتْ الملكة شيبتو كممثلة لزوجها أثناء غيابه المتكرّر. وقد تلقّتْ تقارير من مديري مدينة ماري. وكان حاكم تيركا (Terqa)، وهي مدينة مجاورة، يخبر الملكة، «سيدته» حول مسائل العمل ونفّذ أوامرها. وعبّر الحكام وأتباع الملك عن إجلالهم لها بمصطلحات عادة ما تكون خاصّة بالحاكم نفسه[44]. قدمت شيبتو التضحيات، وأشرفتْ على الكهّان والتنبؤ، والأحداث ذات الأهمية الكبيرة، التي كانت تنصح الملك حولها بانتظام. نفذت أيضاً تعليمات الملك. في إحدى الحالات أمرها زوجها بأن تتخلص من بعض الأسيرات اللواتي كان يرسلهنّ إلى الوطن:

> إن بينهنّ بعض كاهنات أوغباباتوم (Ugbabatum). انتقي كاهنات أوغباباتوم وعيّنيهن (أ. ي. الباقي) في منزل النساء الحائكات...اختاري من الحائكات الثلاثين، أو أي عدد من اللواتي هنّ الصفْوة (و) جذابات، اللواتي من أظافر أقدامهنّ إلى شعر رؤوسهنّ لا يوجد فيهنّ شائبة؟ وامنحينهنّ لوارايليسو (Wara-ilisu). وسيعطيهن وارايليسو الحجاب السوباري (Subarean)؟. ويجب أن يُغيّر سجلّ وضعهنّ أيضاً. قدّمي التوجيهات حول حصصهنّ، كي لا يسوء مظهرهنّ. وحين تختارين الحائكات الإناث، اجعلي وارايليسو يحرسهنّ[45]؟...

---

(43) المصدر نفسه، ص 20.

(44) المصدر نفسه، ص 16.

(45) المصدر نفسه، ص 27، كانت الأوغباباتوم (*Ugbabatum*) الكاهنات الأعلى مرتبة في ماري، رغم أنه في مكان آخر تتجاوزهنّ مرتبة صنوف أخرى من الكاهنات. يعتقد باتو (Batto) أن مصطلح «سجلّ الوضع» يشير إلى لوح ذكر فيه توزيع الأدوار على الأسرى. =

وجّه الملك زوجته، على ما يبدو، لكي تنتقي نساء من بين الأسرى من أجل حريمه. فاهتمامه بجمالهنّ وتوجيهه بأن يُقدم لهنّ الطعام الملائم لكي يحافظن على مظهرهنّ يشهدان على ذلك. ولكن في رسالة تالية أبطل الملك هذا الأمر. كتب إلى زوجته:

> سيكون هناك الكثير من الغنائم المتوفرة تحت تصرفي... سأختار بنفسي من هذه الغنيمة التي سأحصل عليها، من النساء للحجاب وسأرسلهنّ إليك(46).

إن تعاون الزوجة في المسألة مسلّم به جدلاً، واستخدام زوجها الجنسي للأسيرات، اللواتي لم يكنّ يخدمن لإشباع متعته فحسب بل لتعزيز ملكيته ووضعه أيضاً، مفترض كمسألة روتينية. لكن كما رأينا

= ربما كان وارايليسو (Warailisu) مسؤولاً أكثر أهمية من كونه مجرد حارس للحريم. يقترح باتو، من أدلة أخرى، أنه ربما كان مراقب نفقات، وكانت هذه وظيفة بيروقراطية مهمة.

لم يشرح باتو ومفسّرون آخرون مصطلح «الحجاب السوباري» في هذا المقطع. ولدى استقصاء المسألة بنفسي، لم أعثر على إشارة إلى تلك العبارة، ولكنني اكتشفت أن سوبارتو كانت منطقة في شمال بابل، كان يُحصل منها في غالب الأحيان على العبيد. يمكن أن يُعذر المرء في اعتبار «الحجاب السوباري» بأنه تسمية لحجاب ملائم لامرأة عبدة سوبارية. من أجل هذا، انظر: J. J. Finkelstein, "Subartu and Subarians in Babylonian sources," *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 9 (1955), pp. 1-7,

يُترجم جاك ساسون (Jack Sasson) هذا المقطع: «علّمهم الرقص السوباري». (اتصال شخصي مع غيردا ليرنر). يبدو لي أن تحجيب تلك النساء ينبغي أن يُنظر إليه في ضوء الممارسة الراسخة جيداً لتحجيب النساء كجزء من طقس الزواج أو تحجيب محظيّة لجعلها زوجة. وفيما تم تأكيد هذه الممارسة في بابل وسومر، من المحتمل أنها مورستْ في ماري أيضاً. في تلك الحالة، من المحتمل أن يكون للإشارة إلى «الحجاب السوباري» الأهمية الرمزية لدمج تلك النساء في مكانهنّ الملائم في الحريم..

(46) إن النص الوارد هنا هو من W. H. Roemer, *Frauenbriefe über Religion, Politik und Privatleben in Mari.* Untersuchungen zu G. Dossin, Archives Royales de Mari X, Paris, 1967, trans. by Gerda Lerner (Neukirchen-Venyn: [n. pb.], 1971),

يترجم باتو (ص: 84) المقطع كما يلي: «هناك غنيمة أخرى هنا أمامي؛ أنا سأختار بنفسي فتيات للحجاب من بين الغنائم التي هنا وسأرسلها إليك».

في حالة كونشيماتم، إنّ أيّ ارتباط جنسي جديد للزوج كان تهديداً محتملاً لموقع الزوجة الأولى، رغم أن الثانية كانت قانونياً في موقع أكثر أمناً من الزوجات الثانويات.

رتّب الملك زمري ـ ليم زواجات سياسية لبناته. فحين زوّج ابنته كيروم (Kirum) من خايا سومو (Khaya-Sumu)، حاكم إلانسورا، عيّنها أيضاً حاكمة لمدينة خايا ـ سومو. كيروم، التي كانت امرأة جريئة، مارستْ سلطتها كحاكمة. تراسلتْ أيضاً مع والدها بخصوص مسائل سياسيّة وقدّمت له النصيحة المجانيّة. لم تسرّ أنشطتها زوجها، الذي ازداد استياؤه منها بالتدريج. وتفاقم الصراع الزوجيّ لأنّ خايا ـ سومو تزوج شقيقة أو أختاً غير شقيقة لكيروم، اسمها شيباتوم (Shibatum). إن العلاقة بين الشقيقتين وأيّ منهما الزوجة الأولى وأيهما الثانية غير واضحة في الوثائق المتوفّرة لدينا[47].

هناك عدد من الأمثلة عن حصول زواج أختين من زوج واحد في مجتمع بلاد ما بين النهرين. في هذه الحالة الخاصة كان الأمر سيّئاً بالنسبة إلى كيروم. كان من الواضح أن الزوج يفضّل شيباتوم، وساء الزواج بحيث إن كيروم طلبتْ من والدها الإذن بأن تعود إلى المنزل، وهذا معادل للطلاق. وفي رسالة إلى والدها وصفتْ بلغة قوية إحدى المشاحنات المنزلية في سطر طويل:

> نهض خايا ـ سيروم وتحدث هكذا في وجهي: «تمارسين منصب الحاكمة هنا. (ولكن) بما أنني سأقتلك (بالتأكيد) ـ دعي نجمك ـ يأتي ويعيدك»[48].

---

(47) يقترح جاك ساسّون أن كيروم كانت الزوجة الثانية، وشيباتوم الأولى، وأن السابقة لم تنجب فيما أنجبت شيباتوم توأمين. يقرأ الأستاذ ساسون الاسم شيباتوم (Shibatum).

(48) Batto, *Studies on Women at Mari*, pp. 42-28; citation, p. 43.

إنّ «نجمكِ» هي صيغة خطابها لوالدها. تواصل الرسالة:

> نهضتْ شيبياتوم، أمامي (قائلة) ما يلي: «بالنسبة إليّ، ليفعل نجمي معي ما يشاء، (ولكنني) سأفعل ما أشاء!» إذا لم يُعِدني (الملك)، سأموت؛ لن أعيش[49].

ورغم توسّل كيروم اليائس، لم يفعل والدها شيئاً على ما يبدو. في رسالتها التالية هدّدتْ كيروم بالقيام بعمل أكثر درامية: «إذا لم يعدني سيدي، سأتوجّه إلى ماري وهناك سأقفز (أقع) عن السطح». كان لهذا النتيجة المرغوبة. وجّه الأب الذي كان غائباً للقيام بعمل ما زوجته لكي ترتّب إعادة كيروم إلى ماري. لا توجد وثيقة رسمية للطلاق، ولكن النتيجة كانت الشيء نفسه[50].

كان لدى الملك زمري ـ ليم عدد لا يحصى من البنات. منح ثمانياً منهنّ كزوجات لأتباعه أملاً بأنّ هذا سيجعل علاقة الأزواج أوثق معه. وغالباً ما عملتْ تلك النساء كوسيطات بين الأب والزوج. وهكذا ناشدت إحدى البنات، وهي تيزباتوم (Tizpatum)، والدها أن يرسل عدد كبير من الجند لكي يساعد زوجها في حرب محلية. «وإلا»، كما قالت:

> سيحتلُّ العدوّ المدينة. والآن باختصار، بسببي الناس قلقون عليه، ويقولون: «كيف يمكن أن يكون متزوّجاً من أبنة زمري ـ ليم، ومخلصاً له!» لينتبهْ أبي وسيدي إلى هذا[51].

---

(49) ذُكرت خاتمة رسالة كيروم الأولى والرسالة الثانية بشكل كامل في Jack M. Sasson: "Biographical Notices on Some Royal Ladies from Mari," *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 25, no. 2 (Jan. 1973), pp. 59-104; citation pp. 68-69.

(50) للمراجع والاقتباسات انظر المصدر نفسه.

(51) Batto, *Studies on Women at Mari*, pp. 48-49.

من الواضح أن الهدف من هذا الزواج الدبلوماسي كان عَقْدَ أحلاف آمنة بين الحكام المحليّين وتضمّن التزامات متبادلة. لا يسع المرء إلا أنّ يُذهل من النبرة التنافسية والجازمة لرسالة الابنة.

ابنة أخرى تزوّجتْ زواجاً دبلوماسياً لم تتوفّق. رسائلها شكاوى طويلة ومفصّلة عن سوء معاملة زوجها لها. ناشدتْ هي أيضاً والدها لكي يجعلها تعود إلى المنزل. في حالتها نصح الملك: «اذهبي ودبّري منزلك. ولكن إن لم يكن هذا ممكناً، غطّي رأسك وعودي إليّ». لم يكن لهذه النصيحة النتيجة المرجوّة. هربتْ الابنة إلى حاكم مجاور، حيث رضيَ زوجها أن يتركها سجينة حقيقية. إن نتيجة مشاكلها الزوجيّة مجهولة[52].

كانت اثنتان من بنات الملك كاهنتين، إحداهما مكرّسة للإله شاماش (Shamash) ورفيقته آيا (Aya) في سيبور (Sippur). ومثل كل تلك الكاهنات، أحضرت مهراً إلى الهيكل، وواصلتْ التزوّد بالمؤن من عائلتها. كانت بعض الكاهنات (naditum) نشيطات جداً في مشاريع الأعمال، يشترين ويبعن الأملاك والعبيد ويمنحن قروضاً بنسب فائدة الربا المعتادة. كانت معظمهنّ يحتفظن بالعبيد للقيام بالعمل الوضيع. أما إريشتي ـ آيا (Erishti-Aya)، فإنها عاشت في دير، ولم تكن راضية بذلك. أدّتْ خدمة مهمة عبر الصلاة للملك باستمرار. أبلغته بتلك الحقيقة لكي تدعم طلبها لحصص ملائمة. إن رسائلها كئيبة:

إن بنت بيتك... يحصلن الآن على حصصهنّ من القمح، والملابس، والجعة الجيدة. ولكن رغم أنني أنا وحدي المرأة التي تصلّي لك، فإني لا أحصل على المؤونة[53].

(52) المصدر نفسه، إنّ الحادثة نفسها معالجة في: Sasson: "Biographical Notices on Some Royal Ladies from Mari," in: *Royal Ladies*, pp. 61-66.

(53) Batto, *Studies on Women at Mari*, chap. 5; citation, p. 96.

يتكرر هذا الموضوع في عدد من رسائلها. في إحدى رسائلها، المكتوبة إلى أمها، تقول:

> أنا ابنة ملك! أنت زوجة ملك! إنّك تتجاهلين الألواح التي وفقاً لها جعلْتِني أنت وزوجك أدخل الدير. إنهم يعاملون الجنود الذين يُغْنمون جيّداً! أنتِ، إذاً، عامليني جيّداً[54]!

من غير الواضح تماماً إن كان سبب شكاواها هو حقيقة أن والديها أهملاها، أو إن كان الإهمال من قبل مسؤولي الهيكل. يبدو أن إحدى جملها تشيرُ إلى إهمال مسؤولي الهيكل: «إن حصصي من الحبوب والملابس، التي يبقيني بها والدي حية، التي قدموها لي (مرة) فليقدّموها لي (الآن) لكي لا أتضوّر جوعاً»[55]. يلاحظ ب. ف. باتو أن شكاوى مشابهة تكررت في رسائل عدة لكاهنات من سيبور (Sippure). ربما يعكس هذا، كما يعتقد، «أسلوباً معيّناً يمكن أن ينتقص نوعاً ما من إحساسنا بالفورية بأن الأمر ملّح»[56]. من المحتمل أنها تعكس أيضاً الفساد أو الإهمال لدى مسؤولي الهيكل.

ربما كانت إريشتي ـ آيا ضحية أسرتها أو الأعلى منها في الهيكل، ولكنّ موقفها من الذين خدموها كان أقلّ من خيِّر. كتبتْ إلى والدها: «أرسلتَ إليّ العام الماضي عبدتين وقد ماتت إحداهما! والآن أرسلت لي اثنتين أخريين اضطرت واحدة منهما إلى الذهاب وماتت!» إن الأميرة نفسها، كما زعمت، مهددة بـ «التضور جوعاً»،

(54) المصدر نفسه، ص 99. أنا مدينة للأستاذ جاك ساسون من أجل ترجمة مختلفة نوعاً ما لهذا المقطع: «أنا ابنة ملك! أنت ملكة! بما أن الجنود يعاملون جيّداً الذين يحصلون عليهنّ كغنائم، ألن تفعلوا هذا معي، أيضاً، حين تدخلين أنت وزوجك إلى معتزلي؟».

(55) المصدر نفسه، ص 100.

(56) المصدر نفسه، ص 106، والهامش رقم 44 من هذا الفصل.

لم يحصل لها سوى الإنزعاج والغضب لموت العبدتين[57].

هذه بعض المعلومات التي نملكها عن بنات الملك زمري ـ ليم. تقدم لنا رسائلهنّ لمحات حميميّة عن حياة الأسرة منذ 3500 سنة، وتظهر مجموعة من النساء المثقفات والجريئات، منخرطات في شؤون عامة وخاصة، ويشدّدن على حقوقهنّ بأسلوب يعكس ثقة بالنفس. هل كنّ مجموعة استثنائية من النساء؟ نعرف أنّ زمري ـ ليم منح سلطة وقوة للنساء في أسرته أكثر مما كان معتاداً. مثلاً، هناك امرأة اسمها أدو ـ دوري (Addu-duri) ربما كانت أمه أو أخته الأكبر، عملت كمندوبة له في الإشراف على التقدمات الدينية والكهّان في ماري؛ كانت تشتري المؤونة، وفي أوقات أخرى،تتخذ قرارات قانونية[58]. لا نستطيع القول بيقين إن كانت أميرات أخريات قد مُنحْنَ سلطات مشابهة. من ناحية أخرى، يمكن أن يستنتج المرء من ردّ الفعل العنيف والناجح لزوج كيروم أن منح سلطة مستقلة للزوجة من أبيها كان ممارسة غير معتادة وغير مقبولة.

تدعم البقايا البصرية الغنية لحضارة بلاد ما بين النهرين فرضية أنّ نساء النخبة كنّ محترمات ومُنحن كرامة في ثقافة استطاعت أن ترى الحكمة والسلطة في وجه الأنثى وشكلها. (انظر الرسوم التزيينية، 5، 14 و15).

بعد أن ألقيت نظرة عامة بإيجاز أجزاء الدليل المتعلّق بنساء بلاد ما بين النهرين في ثقافات مختلفة على مدى 1400 سنة، ما الذي تعلّمناه؟ رأينا أدلة وافرة على مجتمعات كان مسلّماً فيها جدلاً

---

(57) المصدر نفسه، ص 100-101.

(58) المصدر نفسه، ص 67-73 .من أجل اقتراح أنها يمكن أن تكون قريبة الملك، أنا مدينة بذلك للأستاذ ساسون (مراسلة شخصية).

بالمشاركة الفعالة للنساء في الحياة الاقتصادية والدينية والسياسية. وكان مسلّماً جدلاً على حدّ سواء باعتمادهنّ على التزام بالقريب الذكر أو الأزواج.

بالنسبة إلى النخبة الحاكمة، تطلّبت مصالح الحكّام الشخصية كمغتصبين للمَلَكية أن يصبح الشكل الذي يؤسسون فيه السلطة ما دعاه أحد المراقبين على نحو ملائم «بيروقراطية وراثية»[59]، واعتمد أمن سلطتهم على تعيين أعضاء الأسرة في مناصب ثانوية مهمة. وكان أعضاء أسرة كهؤلاء، في تلك الفترة المبكرة، نساء في غالب الأحيان: زوجات ومحظيات، أو بنات، الذين، إذا جاز التعبير، يصبحون السادة الموالين الأوائل لزوجهم/ أبيهم/ ملكهم. وهكذا بزغ دور «الزوجة كممثّلة»، وهو دورٌ سنجدُ فيه نساء منذ تلك الفترة فصاعداً. فقد رأينا مدى وحدود سلطة المرأة ممثّلة من قبل الملكة شيبتو التي كانت تنفّذ أوامر زوجها في حكم المملكة، وفي انتقاء النساء لحريمه من بين الأسيرات. يمكن أن تخدم صورتُها كاستعارة ملائمة لما يعنيه، وما عناهُ آنذاك، وما عناهُ لمدة 3000 سنة تقريباً، للمرأة أن تكون من الطبقة العليا. إن دور الملكة شيبتو كـ «زوجة ممثّلة» هو أعلى ما يمكن أن تتطلع إليه نساء من هذا النوع. إن سلطتهنّ مستمدّة بصورة كاملة من الذكور الذين يعتمدون عليهن. إن نفوذهنّ ودورهنّ الفعليّ في صياغة الأحداث حقيقيان، كسلطتهنّ على الرجال والنساء من المرتبة الأدنى الذين يمتلكونهم أو يسيطرون عليهم. ولكنهنّ كنّ في مسألة الجنسانية خاضعات للرجال كليّاً. في الحقيقة، وكما رأينا في حالات عدد من زوجات الملوك، اعتمدت سلطتهنّ في الحياة السياسية والاقتصادية على كفاية الخدمات الجنسية

---

(59) Norman Yoffee, *The Economic Role of the Crown in the Old Babylonian Period* (Malibu: [n. pb.], 1977), p. 148.

التي قدّمْنها لرجالهنّ. إذا توقّفن عن إمتاعهم، كما في حالة كيروم أو كونشيماتم، يصبحن خارج السلطة على هوى سيدهنّ.

هكذا، بدأت النساء يدركن أنفسهنّ، على نحو واقعيّ تماماً، كمتّكلات على الرجال. وقد تمّ التعبير عن هذا بشكل جميل في صلاة كونشيماتم. وكمثل تابع للإقطاعي في عصر لاحق، فهمتْ أن الأمان الوحيد لها هو حماية سيدها. وإنه لمن المذهل والمخيف التفكير بأنها لم تصلِّ من أجل حمايتها الذاتية، كما يمكن أن تُملي المصلحة الذاتية، ولكن للسيد، «بحيث أنا نفسي يمكن أن أزدهر تحت حمايته». ما نراه هنا هو ظهور مجموعة من علاقات القوة اكتسب فيها بعض الرجال السلطة على الرجال الآخرين وعلى جميع النساء كلهنّ. هكذا، فكّر رجال النخبة بأنفسهم كأولئك الذين يمكن أن يكتسبوا السلطة على الآخرين، ويحصلوا على ثروة من البضائع، وثروة من الخدمات الجنسية، أي، الحصول على العبيد والمحظيات للحريم. وفكّرتْ النساء، حتى الأكثر أماناً بينهنّ، وكريمات المولد، والواثقات بأنفسهنّ، بأنفسهنّ كمعتمدات على حماية رجل. هذا هو العالم الأنثوي للعقد الاجتماعيّ: النساء اللواتي لم يُمنحن الاستقلالية يعتمدن على الحماية ويصارعن للقيام بأفضل صفقة ممكنة لأنفهسنّ ولأولادهنّ.

إذا تذكّرنا بأننا نصف هنا فترة تاريخيّة لم تُدوّن فيها بعد حتى قوانين الأحوال الشخصية، نستطيع أن نبدأ أن نقدّر عن مدى تجذّر تعريفات الجندرة في الحضارة الغربية. كان منْبتُ العلاقات الأبويّة بين الجنسين قد ثبّت بقوة قبل أن تُمَأسس التطورات الاقتصادية والسياسية الدولة، وقبل وقت طويل من تأسيس إيديولوجية النظام الأبوي. في هذه المرحلة المبكرة كان الانتقال من طبقة إلى أخرى لا يزال مرناً والانتقال نحو الأعلى احتمالاً واضحاً، حتى أدنى الطبقات.

تدريجيّاً، صارتْ العضوية في طبقة معيّنة وراثيّة. وكان الانتقال الحاسم إلى التنظيم الاجتماعي الجديد هو مأْسَسة العبودية.

لكي نفهم على نحو أعمق الصلة بين بنية العائلة، وتطوّر العبودية كنظام طبقي، ومأسسة سلطة الدولة، يجب أن نحلل بدقة أكبر تلك المظاهر من التطور التاريخي ونحاول إعادة بناء نسيج حيوات النساء اللواتي لم يكنّ من النخبة.

الفصل الرابع

المرأة العبدة

إن المصادر التاريخية حول أصل العبودية ضئيلة، وتخمينيّة وصعبة التقويم. ذلك أن العبودية نادراً، ما تحصل، هذا إذا حدث في مجتمعات القنص والجني، ولكنها ظهرت في مناطق وحقب منفصلة على نحو واسع مع حلول الزّعي، وفيما بعد الزراعة، والتمدّن وتشكيل الدولة. وقد استنتجتْ معظم المرجعيّات أن العبودية تنشأ من الحرب والغزو. إن مصادر العبودية التي تُورد عادةً هي: الأسر في الحرب؛ العقاب على جريمة؛ البيع من قبل أعضاء الأسرة؛ البيع الذاتي من أجل الدين ودين العبودية[1]. إن العبودية هي الشكل الأول المُمَأسَس للهيمنة الهرميّة في التاريخ البشري؛ وهي تتصل بتأسيس اقتصاد سَوق، والتسلسل الهرمي، والدولة. ورغم أن هذا كان قمعيّاً ووحشيّاً بلا شك لأولئك الذين ضُحّيَ بهم، فقد مثّل تقدّماً جوهريّاً في سيرورة التنظيم الاقتصادي، تقدّماً استند إليه تطوّر الحضارة القديمة. هكذا، نستطيع أن نتحدّث بشكل مبرّر عن «ابتكار العبودية» كمُسْتَجمع أمطارٍ عصيب لا غنى عنه للبشرية.

---

(1) *The New Encyclopaedia Britannica*, 15th ed. (Chicago: [n. pb.], 1979), vol. 16, "Slavery, Serfdom and Forced Labour," p. 885 and p. 857.

يمكن أن تحدث العبودية فقط حيث توجد شروط محدّدة مسبقة: كان يجب أن يكون هناك فائض غذائيّ؛ ووسائل إخضاع للسجناء المتمرّدين؛ وكان يجب أن يكون هناك تمييزٌ (بصريٌّ أو مفهوميٌّ) بينهم وبين مستعبديهم[2]. وفي كثير من المجتمعات التي مُورس فيها اقتناء العبيد، في بعض الأشكال، لم يوجد وضع ثابت للعبد، فقط درجاتٌ مختلفةٌ من الإخضاع وفرض العمل بالقوة. وحتى يُصبح وضع العبد مأسساً، كان ينبغي أن يكون الناس قادرين على تشكيل تصوّر ذهنيّ عن إمكانية أن تعمل تلك الهيمنة فعليّاً. وتألّف «ابتكار العبودية» من فكرة أن مجموعة واحدة من الأشخاص يمكن أن تُفصل كمجموعة خارجة، وتوسمَ بأنها قابلة للاستعباد، وتُجبر على العمل والطاعة، وأن هذه الوصمة من قابلية الاستعباد

(2) تستند تعميماتي حول العبودية بشكل رئيسي إلى المصادر التالية: David Brion Davis: *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca, N. Y.: [n. pb.], 1966), and *The Problem of Slavery in the Age of the Rvolution: 1770-1823* (Ithaca, N.Y.: [n. pb.], 1975); Carl Degler, *Neither Black Nor White; Slavery and Race Relations in Brazil and the United States* (New York: [n. pb.], 1971); Moses I. Finley: "Slavery," *Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: [n. pb.], 1968), vol. 14, pp. 307-312, and *Slavery in Classical Antiquity* (Cambridge, Eng.: [n. pb.], 1960); Eugene D. Genovese, *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made* (New York: [n. pb.], 1974); Winthrop D. Jordan, *White Over Black: American Attitude Toward the Negro, 1550-1812* (Chapel Hill: [n. pb.], 1968); Herbert S. Klein, *Slavery in the Americas: A Comparative Study of Virginia and Cuba* (Chicago: [n. pb.], 1967); Gunnar Myrdal, *American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* (New York: [n. pb.], 1944); Suzanne Miers and Igore Kopytoff, eds., *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives* (Madison: [n. pb.], 1977), and Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, Mass.: [n. pb.], 1982).

ممتزجة مع حقيقة منزلتهم ستجعلهم يقبلونها كحقيقة[3]. فضلاً عن ذلك، إن استعباداً كهذا لا يستمر طول حياة العبد فحسب، بل يمكن أيضاً أن يشمل مجموعة من البشر، كانوا سابقاً أحراراً، ونسلهم.

إن الابتكار العصيب، إضافة إلى ممارسة أعمال وحشية ضدّ كائن بشري آخر وإجباره/ إجبارها على العمل ضد إرادتهما، هو إمكانية تصنيف الجماعة التي سيُهيمن عليها على أنها مختلفة كليّاً عن المجموعة التي تُمارس الهيمنة. وبصورة طبيعيّة، إن اختلافاً كهذا يكون أكثر وضوحاً حين يكون الذين يجب أن يُستعبدوا أعضاء من قبيلة غريبة، أي «آخرين». ومن أجل توسيع المفهوم وجعل المُسْتعبدين عبيداً، أي مختلفين نوعاً ما عن البشر، كان يجب أن يعرف البشر أن تصنيفاً كهذا سينجح بالفعل. نعرف أن البنى الذهنية تُستمد في العادة من نموذج ما في الواقع، وتتألّف من تنظيم جديد لتجربة الماضي. كانت تلك التجربة التي أُتيحت للبشر قبل ابتكار العبودية، هي إخضاع نساء مجموعتهم.

سبقَ اضطهادُ النساء العبودية وجعلها ممكنة. وقد بيّنّا في الفصول السابقة، كيف بنى الرجال والنساء علاقات اجتماعية مهّدتْ الطريق للهيمنة والتسلسل الهرمي. ورأينا كيف قاد التقاء عدد من

---

(3) قارب مؤلفون آخرون الموضوع على نحو مشابه: «إن العبد هو لا منتم: وهذا لا يسمح باستئصاله فحسب بل باختزاله أيضاً من شخص إلى شيء يمكن أن يُمتلك». انظر: Robin Winks, ed., *Slavery: A Comparative Perspective* (New York: [n. pb.], 1972), pp. 5-6,

انظر أيضاً: Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, p. 5 and p. 7; Finley, "Slavery," pp. 307-312, and *Encyclopedia of Social Sciences*, pp. 308-309,

كان العبيد في أفريقيا يشتركون في شيء واحد: «كانوا جميعاً غرباء في محيط جديد».

العوامل إلى اللاتماثل الجنسي، وإلى تقسيم العمل الذي وقع بوزن غير متكافئ على الرجال والنساء. ومنه، بنتْ القرابة علاقات اجتماعيّة بطريقة تُبودلتْ بها النساء في الزواج، وحصل الرجال على حقوق معيّنة في النساء، لم تملكها النساء في الرجال. صارت جنسانية المرأة وقدرتها التناسلية سلعةً للتبادل أو الاكتساب من أجل خدمة العائلات؛ وفُكِّر بالنساء كمجموعة تتمتع باستقلالية أقل من الرجال. وفي بعض المجتمعات، كما في الصين، بقيتْ النساء لامنتميات وهامشيّات بالنسبة إلى مجموعات قرابتهنّ. وبينما «انتمى» الرجال إلى منزل أو نسب، فإنّ النساء «انتمين» إلى ذكور اكتسبوا حقوقاً فيهنّ(4). كانت النساء في معظم المجتمعات أكثر عرضة من الرجال للتحوّل إلى هامشيات. فحالما كنّ يُحْرمن من حماية القريب الذكر، عبر الموت، أو الانفصال، أو حين يتوقفّن عن كونهنّ مرغوبات جنسيّاً، يصبحن هامشيّات. وفي بداية تشكّل الدولة وتأسيس الهرميّات والطبقات، لاحظ الرجال ذلك الضعف الأكبر في النساء وتعلّموا منه أن الاختلافات يمكن أن تُستخدم لفصل مجموعة بشرية عن أخرى. يمكن أن تكون الفروق «طبيعية» وبيولوجيّة، كالجنس والعمر، أو يمكن أن تكون من صنع الإنسان، كالأسر والوسم.

تضمّن «ابتكار العبوديّة» تطوير تقنيّات الاستعباد الدائم ومفهوم المهيمن والمُهَيْمَن عليه، القائل بأنّ الضعف المستمرّ في جهة، والسلطة الكليّة في جهة أخرى، هما حالتان مقبولتان للتفاعل الاجتماعيّ. وكما أشار أورلاندو باترسون (Orlando Paterson) في دراسته الشاملة لسوسيولوجيا العبودية، كان لتقنيات الاستعباد ثلاث

(4) James L. Watson, "Transactions in People: The Chinese Market in Slaves, Servants and Hiers," in: James L. Watson, ed., *Asian and African Systems of Slavery* (Berkeley: [n. pb.], 1980), pp. 231-232.

سمات مميّزة: (1) نشأتْ العبودية كبديل للقتل العنيف عادة، وكانت «على نحو مميّز تبادلاً شرطيّاً»؛ (2) جرّب العبد «نقل الملكية منذ الولادة»، أي إنّه كذكر أو أنثى «حُرم من جميع حقوق المطالبة منذ الولادة»، ومن المشاركة الشرعية بحكم حقه الشخصي في نظام اجتماعيّ؛ (3) «أُلبس العبد ثوب الخزي والعار بطريقة معمّمة»[5]. ويوحي الدليل التاريخيّ بأن سيرورة الاستعباد هذه طُوِّرتْ وأُكملتْ في البداية على أسيرات الحرب من الإناث؛ ودُعمتْ بممارسات معروفة سابقاً من التبادل الزوجيّ والتسرّي. وطوال فترات طويلة، ربما قرون، بينما كان الأعداء من الذكور يُقتلون بأيدي آسريهم، أو يُمثّل بهم بوحشيّة، أو يُنقلون إلى أماكن معزولة وبعيدة، كان الأطفال والإناث يؤسرون ويُدمجون في عائلات ومجتمع الآسرين. من الصعب معرفة ما الذي قادَ البشرَ في البداية إلى «استبدال عقوبة الموت الشرطي» بالنسبة إلى الأطفال والنساء. من المرجّح جداً أن ضعفهم الجسدي الأكبر جعلهم يبدون أقل تهديداً في الأسر من محاربي الأعداء الذكور. وقد أُكمل «نقل الملكية منذ الولادة» بسهولة عبر نقلهم بعيداً عن أوطانهم، التي كانت تُدمّر عادة ماديّاً. وبما أن أقرباءهم الذكور كانوا يُقتلون، فإن أولئك الأسرى كانوا يُجرّدون من أي أمل بالإنقاذ أو الهرب. كانت عزلتهم ويأسهم يزيدان شعور آسريهم بالقوة. ومُزجتْ سيرورة إلباس ثوب الخزي والعار في حالة النساء بالفعل النهائي للهيمنة الذكرية: اغتصاب النساء الأسيرات. إذا أُسرتْ امرأة مع أولادها، ستخضع لأي شرط يفرضه الآسرون لكي تؤمّن بقاء أولادها. إذا لم يكن لديها أولاد، فإن اغتصابها أو استخدامها جنسياً سيجعلها حبلى في الحال، وستبيّن

(5) Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, p. 5, p. 6 and p. 10.

التجربة للآسرين أن النساء يتحمّلن العبودية ويتكيّفنَ معها من أجل إنقاذ أطفالهنّ وفي آخر الأمر تحسين حصّتهن.

أشار معظم المؤرخين الذين درسوا موضوع العبودية إلى حقيقة أن غالبية الذين أُسروا في البداية كُنّ نساء، ولكنهم تجاوزوا الموضوع من دون أن يخصّوه بكثير من الاهتمام. تقول مادة «عبودية» في **الموسوعة البريطانية**:

> كانت الحرب هي المصدر الأوّل للعبيد في الشرق الأدنى القديم... وفي البداية، يبدو أنّ الأسرى كانوا يُقتلون؛ وفي ما بعد صار النساء والرجال يُستبقون لكي يخدموا آسريهم[(6)].

يقول مؤرخ آخر:

> قد يكون مهمّاً أنّ العبيد الذكور لم يظهروا فيما بعد، ولكن أيضاً في أعداد أصغر بكثير من العبدات الإناث... ربّما، وسائل الاحتفاظ بالأسرى الذكور والتوظيف الفعال لهم لم تكن قد استُنبطتْ بعد، ولهذا كانوا يُقتلون عادةً[(7)].

وكما قال العالم بتاريخ الأشوريين إ. م. دياكونوف (I. M. Diakonoff)، إن الاحتفاظ بأسرى الحرب الذكور كان محفوفاً بالمخاطر:

> كان إجبار مجموعة من العبيد الذكور، أي المحاربين السابقين الأحرار، للعمل في الحقل بمجرفة نحاسية يتطلّب ضعف عدد الجنود المسلّحين لمراقبتهم، لأنّ المجرفة النحاسيّة،

(6) *The New Encyclopedia Britannica*, vol. 16, p. 855.

(7) Robert McC. Adams, *The Evolution of Urban Society* (Chicago: [n. pb.], 1966), pp. 96-97.

في صراع مسلّح، لم تكن مختلفة كثيراً عن سيف نحاسي، الذي كان سلاح المحارب في ذلك العصر... لذلك فإن جميع أسرى الحرب الذكور كانوا يُقتلون في الحال، وكانت الأسيرات الإناث فقط يُستخدمن في أي مكان من اقتصادات الدولة[8].

وحتّى حين كانت هناك حاجة اقتصادية إلى قوة عمل كبيرة من العبيد لم يكن هناك قوة عمل ذكرية كافية متاحة بين الآسرين لكي يراقبوا الأسرى نهاراً وليلاً ويضمنوا أنهم غير مؤذين. وقد تستغرق شعوب مختلفة أوقاتاً طويلة مختلفة لكي تدرك أن الكائنات البشرية يمكن أن تُستعبد ويُسيطر عليها بوسائل أخرى غير القوة الوحشية.

يصف أورلاندو باترسون بعض الوسائل التي تحوّل بها أشخاص أحرار إلى عبيد:

كان العبيد دوماً أشخاصاً أُلبسوا ثوب الخزي والعار بطريقة عامة... قد لا يكون للعبد شرف بسبب أصل منزلته، بسبب إهانة وسرعة انتشار مديونيته، وغيابه من أي وجود اجتماعيّ مستقلّ، ولكن الأكثر من ذلك أنه كان لا قوة له إلاّ من خلال آخر[9].

إن أحد وجوه هذه الطريقة «إلباس ثوب الخزي والعار» هو قطع الروابط العائلية:

كان الرفض الرسمي للاعتراف بالعلاقات الاجتماعية للعبد معانٍ ضمنية عاطفية واجتماعية عميقة. في جميع المجتمعات

---

(8) Igor M. Diakonoff, "Socio-economic Classes in Babylonia and the Babylonian Concept of Social Stratification," which is published as a component of D. O. Edzard, "Gesellschaftsklassen im alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten - XVIII Recontre assyriologique internationale, Muenchen, 29. Juni bis 3. Juli 1970," (München: Bayerische Akademie der Wissenchaften, Phil.-Hist. klasse, Abhandlungen, Neue Folge, Heft 75, (1972)), p. 45.

(9) Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, p. 10.

المقتنية للعبيد كان يمكن الفصل بين العبدين الزوجين بالقوة، وكانت «الزوجات» اللواتي تم زواجهن بالرضا التام للعبيد يُجبرن على الخضوع جنسياً لأسيادهنّ؛ ولم يكن العبيد حقوق المطالبة بالوصاية أو سلطات على أطفالهم، ولم يرث الأطفال أية حقوق مطالبة أو التزامات من آبائهم[10].

وبالتركيز من منطلق ذكريٍّ معتاد، يُدرجُ باترسون العبدات الإناث تحت الاسم الجنسي العام «هو»، يتجاهل الأسبقية التاريخية لاستعباد النساء، وبالتالي يفقد الفرق الهام المتضمّن في الطريقة التي جرّب بها الرجال والنساء العبودية.

كان التأثير على النساء المغتصبات المغزوّات مضاعفاً: ألحق الخزي والعار بهنّ وبالتطبيق خدم كخصاء رمزي لرجالهنّ. فالرجال الذين لا يستطيعون حماية الطهارة الجنسية لزوجاتهم، وشقيقاتهم، وأطفالهم في المجتمع الأبوي هم حقاً عاجزون جنسياً وبلا شرف. وبقيتْ ممارسة اغتصاب المجموعة المغزوّة سمة للحرب والغزو من الألفية الثانية قبل الميلاد حتّى اليوم. كانت ممارسة اجتماعية منافية ـ مثل تعذيب السجناء ـ لـ"التقدّم"، والإصلاحات الإنسانية، والاعتبارات الأخلاقية والمناقبيّة المصقولة. أقترح أن هذه هي الحالة لأنها ممارسة بنيت في، وضرورية لبنية المؤسسات الأبوية، وغير قابلة للفصل عنها. نستطيع أن نراها في جوهرها الأنقى في بداية النظام، وقبل تشكّل الطبقة.

إن مفهوم الشرف نفسه، بالنسبة إلى الرجال، يجسّد الاستقلالية، والقدرة على أن يتصرف الرجل بنفسه، ويقرر لنفسه، والحق في جعل الآخرين يعترفون بهذه الاستقلالية. ولكن النساء،

---

(10) المصدر نفسه، ص 6.

تحت الحكم الأبوي، لا يتصرفن بأنفسهن، ولا يقررن لأنفسهنّ. فأجسادهنّ وخدماتهنّ الجنسية هي تحت تصرّف مجموعة أقربائهنّ، أزواجهنّ، وآبائهنّ. لا تمتلك النساء حقوق المطالبة بالوصاية والسلطة على أولادهن. ليس لدى النساء «شرف». إن مفهوم أن شرف المرأة يكمن في عذريتها، وإخلاصها في خدماتها الجنسية لزوجها، لم يكن قد طُوِّر تماماً بعد في الألفية الثانية قبل الميلاد. أنا أقول إنّ الاستعباد الجنسي للنساء الأسيرات كان، في الواقع، خطوة في تطوّر المؤسسات الأبويّة، مثل الزواج الأبويّ، وإيديولوجيته المؤازرة في وضع «الشرف» الأنثوي في الطهارة. استقرّ الابتكار الثقافي للعبودية في تطوير رمز خضوع النساء كما فعل في الإخضاع الفعلي للنساء بالقدر نفسه. فعبر إخضاع نساء مجموعتهم، وفيما بعد النساء الأسيرات، تعلّم الرجال القوة الرمزية للسيطرة الجنسية على الرجال، وطوّروا اللغة الرمزية التي عبّروا فيها عن الهيمنة وشكّلوا طبقة من الأشخاص المُستعبدين نفسياً. وعبر تجريب استعباد النساء والأطفال، تعلّم الرجال أن يفهموا أن الكائنات البشرية كلّها تملك القدرة على احتمال بالاستعباد، وطوروا تقنيات وأشكال الاستعباد التي مكّنتهم من جعل هيمنتهم المطلقة مؤسسة اجتماعية.

ثمة عدد كبير من الأدلة التاريخية حول كثرة قتل الأسرى الذكور أو التمثيل بهم، والاستعباد الواسع النطاق واغتصاب النساء الأسيرات. إن الاشارات الأقدم إلى معاملة الناجين من الأعداء في بلاد ما بين النهرين تعود إلى 2500 ق.م. فقد سجّل إناتُم (Ennatum) حاكم لغاش، على عمود حجري للعقبان، نصره على مدينة أوما، ووصف كيف كوّم المنتصرون الآلاف من جثث الأعداء في أكوام كبيرة. فيما بعد، وصف الملك الثاني للسلالة السرجونية، ريموش (Rimush)، غزْوَ عددٍ من المدن البابلية وذكرَ أنّ عدة آلاف من

الرجال قُتلوا أو أُسروا في كلٍّ منها. ويصف نقشٌ للملك شو ـ سن (Shu-Sin) من السلالة الثالثة في أور (2043 - 2034 ق.م.) كيف وطّن غنائمه من «العبيد» الأعداء الذين أحضرهم من مدينة سيمانوم (Simanum) المهزومة، في بلدة على حدود بعيدة. وتألفت تلك الغنيمة على ما يبدو من رجال مدنيين مأسورين ومحاربين أعداء، حُرّروا فيما بعد. ثمة إشارات أخرى في نصوص بابلية متنوّعة إلى «غنيمة» أُخذت وقُدّمتْ إلى معابد مختلفة. كان مصطلح «غنيمة» يستعمل للبضائع والحيوانات والناس. وكان المحاربون الأعداء يُكبّلون على الفور بعد الأسر أو يُزجّ بهم في أقفاص خشبية، وهي نوع من المثقّبات أو العنقيّات[11]. وفي دراسة لجميع المصادر المتوفرة للأسرى البابليين، يقول إ. ج. جيلب (I. J. Gelb):

> يمكن أن يُسلّم جدلاً أنه طالما أن أسرى الحرب بقوا كعبيد تحت تصرّف التاج، فقد كانوا يُشغّلون حتى الموت في أكثر الأوضاع افتقاراً للإنسانية، أو يموتون من المرض أو يهربون كلمّا كان ذلك ممكناً[12].

---

(11) I. J. Gelb, "Prisoners of War in Early Mesopotamia," *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 32 (1973), pp. 74-77.

(12) المصدر نفسه، ص 94،

في مسح ما هو مدوّن حول سؤال إن كانت أغلبية سجناء الحرب في بلاد ما بين النهرين مستعبدين، يظهر أورلاندو باترسون أنه حتى عقد سابق كان هناك اعتناق لوجهة النظر الإيجابية، ولكن تلك الأبحاث الحديثة، الروسية والغربية، تبدو متفقة أنّ أسرى الحرب احتُفظ بهم كأسرى لوقت قصير ثم أُطلقوا واستقروا من جديد. يعتنق وجهة النظر هذه إ. إ. سيمينوف (I. I. Semenov) و إ. ج. جيلب. يعتقد باترسون أنّه بينما هذا صحيح حيال غالبية أسرى الحرب، «فإنه في معظم الأوقات اتُخذ بعض أسرى الحرب كعبيد... وبحلول العصر البابلي المحدث ثمة سبب يدفع للاعتقاد بأن الأغلبية استُعبدوا» Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, pp. 109-110.

هناك بعض الإشارات في النصوص إلى أسرى حرب اقتُلعت أعينهم فُرزوا للعمل في البساتين. أحد هذه النصوص يعود إلى ما قبل السلالة السرجونية، ويتحدث عن اثني عشر أسيراً ذكراً من مدينة في عيلام، اقْتُلعتْ أعينهم. إن النص الآخر، سجلات معبد الإلهة باو في لغاش، الذي ذُكر سابقاً، يذكر أيضاً «رجالاً عمياناً» يعملون في البساتين. في هذه الحالة، اختلف علماء تاريخ الأشوريين حول معنى مصطلح (igi-du-nu)، واقترح عددٌ منهم أنه يمكن أن يعني «غير ماهر»؛ لذلك أعمى مجازياً، أو يمكن أنه يشير إلى رجال عمي على نحو طبيعي وُظِّفوا هكذا. يميل إ. ج. جيلب (I. J. Gelb) إلى الاعتقاد بأنهم كانوا أسرى اقْتُلعتْ أعينهم. ويشير إلى دليل إضافيّ من الفترة الأشورية المحدثة بأن أسرى الحرب الذكور كانت تُقلع أعينهم[13]. إن قلع أعين أربعة عشر ألف وأربعمائة أسير من قبل الأشوريين مسجّل في نقش لـ «شلمانصر» (Shalmaneser) (حوالى 1250–1200ق.م.)[14].

ذكر **العهد القديم** عدداً من حالات قلع عيون سجناء الحرب: شمشون (Samson) (سفر القضاة 17 :21)، صدقيّا (Zedekiah) (الملوك الثاني، 25 :7)، وقصة رجال يابيش (Jabesh) (2 صموئيل

---

(13) Gelb, "Prisoners of War," *Journal of Near Eastern Studies*, p. 91, حول "igi-du-nu" انظر: V. V. Struve, "The Problem of the Genesis, Development and Disintegration of the Slave Societies of the Ancient Orient," in: I. M. Diakonoff, ed., *Ancient Mesopotamia: Socio-Economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars* (Moscow: [n. pb.], 1969), pp. 23-24, من أجل تأويل مختلف، انظر: A. I. Tyumenev, in: Diakonoff, ed., *Ancient Mesopotamia: Socio-Economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars*, p. 99, fn. 36.

(14) المصدر نفسه، ص 23 (ستروف).

2:11). وكتب هيرودوت (Herdotus) في الكتاب الرابع، 2، عن السيثيانيين (Scythians) الذين يقتلعون أعين جميع أسرى الحرب[15].

وفي الصين، أيضاً، حيث تطوّرت العبودية من نظام العقاب، كان المجرمون يُعاقبون عبر التمثيل بهم. وكان التمثيل يتألف عامة من وشم الوجه، وبتر الأنف والقدمين، والخصاء. وكان نوع التمثيل يعتمد على حدّة الجريمة، ويمكن أن يُطبَّق على المجرم وعلى أعضاء في أسرته. وتقول شريعة هان (Han): «إن زوجات وأولاد المجرمين يُصادرون كعبيد ذكور وإناث، وتُوشم وجوههم». وشكّل الذين مُثّل بهم بهذه الطريقة طبقة منفصلة وكانوا يُحجزون للقيام بالمهمات الدنيئة، ويعيشون في «حالة عبودية»[16]. وقد كان الخصاء كوسيلة للعقاب على الجرائم، وفيما بعد كوسيلة لوضع العبيد في خدمة الحريم، واسع الانتشار في الصين القديمة وبلاد ما بين النهرين. وقادت الممارسة إلى تطوّر الخصاء السياسي في الصين وفارس وروما القديمة، وبيزنطة ومصر وسوريا وأفريقيا. إن لهذه الممارسة أهمية في هذا النقاش بقدر ما توضح الحاجة إلى وَسْم وتهميش الأشخاص من أجل إفرادهم كعبيد دائمين، وثانياً في تبيان استخدام السيطرة الجنسية من أجل فرض وإدامة استعباد الشخص[17].

---

(15) Gelb, "Prisoners of War," *Journal of Near Eastern Studies,* p. 91.

(16) E. G. Pulleyblank, "The Origins and Nature of Chattel Slavery in China," *Journal of Economic and Social History of the Orient,* vol. 1, pt. 2 (1958), p. 190,

إن الاقتباس من شريعة هان (Han) ورد في C. Martin Wilbur, "Slavery in China during the Former Han Dynasty; 206 *B.C.-A.D.* 25," *Anthropological Series, Publications of Field Museum of Natural History,* vol. 34 (Jan. 1943), p. 84.

وردت أمثلة أخرى حول التمثيل بالعبيد، انظر المصدر نفسه، ص 286.

(17) C. W. W. Greenidge, *Slavery* (London: [n. pb.], 1958), p. 29.

يقدّمُ نصّان إداريّان من بلاد ما بين النهرين، تفصل بينهما خمسة أشهر ويعودان إلى عهد بورـ سين (Bur-Sin) (سلالة أور الثالثة) يقدمان، معلومات عن 197 نساء أسيرات وأطفال. في النصّ الأول، وُزّعت الجراية لمائة وإحدى وعشرين امرأة (أُبلغ أن 46 منهنّ توفّين) ولثمانية وعشرين طفلاً، أُبلغ أن خمسة منهم بقوا أحياء فحسب. من بين النساء المائة والإحدى والعشرين الحيّات، أشير إلى أن ثلاثاً وعشرين منهنّ مريضات. وفي النص الثاني، سُجّلت 49 امرأة و10 أطفال كأحياء ووُزّعتْ عليهم حصص من القمح والجعَة. ومن بين النساء الأربع والعشرين اللواتي أُشير إلى أنهنّ مريضات في القائمة الأولى، لم تُسجَّل إلا خمس في القائمة الثانية، مما يوحي باحتمال أنّ النساء الخمس كنّ الوحيدات اللواتي نَجَون من المرض. وبما أن حصص الطعام التي تُقدم للسجناء كانت كحصص الأقنان، فإن نسب الوفيات والأمراض المرتفعة بين السجناء تشير إما إلى أنّ أوضاعاً أكثر قسوة كانت سائدة في وقت النقل من ساحة المعركة إلى مكان الأسر وإما إلى أنه كانت هناك فترة لمجاعة قريبة بسبب مشكلات توزيع وتحصيص المؤونة.

يصف نصٌّ آخر من هذه النصوص الغنيمة المقدمة إلى المعبد في أوما (Umma) بأنها تتألف من 113 امرأة و59 طفلاً. ويقول إ. ج. جيلب أيضاً إن «النساء الأسيرات كنّ يُستخدمن في بناء قصر بورـ سين (Bur-Sin). وكان هذا النوع من الأشغال الشاقة لم تكن النساء المحليات يقمن به»[18].

وفي قوائم الحصص في معبد باو (Bau) في لغاش، الذي يعود إلى 2350 ق.م. تقريباً، سُجّل جميع عمال المعبد وفق منزلتهم والمهمات التي كانوا يؤدّونها. ثمة قائمة منفصلة لـ «النساء العبدات

(18) يستخدم جيلب (Gelb) اسم بورـ سين (Bur-Sin). إنّ هذا الاسم صار يُنسخ كالتالي: «أمار سوين» Gelb, "Prisoners of War," p. 89 ('Amar-Su'en).

وأطفالهن». وكانت معظمهن منشغلات في تحضير غزل الصوف؛ وبعضهن الآخر في طحن القمح؛ وعملت أخريات في المطبخ ومصنع الجعة، أو اعتنين بالحيوانات الأليفة[19]. وبما أنهنّ كنّ جزءاً من منزل الملكة فإن هذه المجموعة الخاصة لم يكنّ عبدات للحريم، ولم يُستخدمن لخدمات جنسية. ليس هناك سجلّ عن تلك الفترة الأقدم يتحدّث عن وجود الحريم بعامة، وبالنسبة إلى معبد باو، ليس هناك سجلات مشابهة حول منزل الملك. لم تكن النساء العبدات في معبد باو أعضاء أسر في منزل رؤوسه من الذكور، إذ إن عائلات كهذه كانت تُسجَّل على قائمة مؤونة مختلفة. لو استُخدمتْ تلك النساء جنسياً، لأمكن أن يتوقع المرء العثور على ازدياد في عدد الأطفال لكل أم مع مرور الأعوام، ولكن هذا لم يبدُ أنه كان الحالة السائدة. إن النسبة الثابتة بين عدد الأمهات والأولاد ــ نصف عدد الأطفال نصف عدد الأمهات ـ توحي بأن النساء استُعْبدن مع أولادهنّ واستُخدمنَ كعاملات فحسب[20].

(19) P. Anton Deimel, *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgaenger* (Rome: [n. pb.], 1931), pp. 88-89,

من أجل نقاش تفصيلي لقوائم حصص معبد باو، انظر بحث: V. V. Struve and A. I. Tyumenev, in: Diakonoff, ed., *Ancient Mesopotamia: Socio-economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars*, pp. 17-69 and pp. 88-126.

(20) قائمة المستعبدات الإناث وأولادهنّ

(هذا يستند إلى أ. إ. تايومينيف كما ورد لدى دياكونوف، ص 116)

	النساء	الأطفال
العام الأول من حكم أوروكاجينا	39	42
العام الثاني	143	89
العام الثالث	141	65
العام الرابع	128	57
العام الخامس	128	60
العام السادس	173	48

توضح رسائل ملك ماري زمري ـ ليم، التي ذكرتها سابقاً، أنه بعد 500 سنة بدأ أَسْرُ النساء في الحرب كـ «غنيمة» ودمجهنّ في مسكن الملك كعاملات نسيج. ولكنّ اختياره للنساء الأكثر جمالاً للخدمة الخاصة يشير إلى وجود حريم، أو على الأقل ممارسة استخدام نساء كمحظيات لنفسه ومن المحتمل لخدمه[21].

إن سجلات معبد شمس في سيبار (Sippar) التي تعود إلى الفترة نفسها كسجلات معبد باو، تُظهر عدداً قليلاً نسبياً من العبيد بالنسبة إلى عدد السكان الكليّ. فمن بين ثمانية عشر ألف اسم مسجّل، هناك 300 من الأسماء المسجلة كعبيد، ثلثهم إناث. ويبدو كأنّ غلبة العبيد الإناث على الذكور نموذجيّ للوضع الفعليّ في الأزمنة البابلية القديمة. ذلك أنّه يعكس غلبة استخدام العبدات الإناث في المنازل الخاصة[22].

إنّ الإلياذة، التي كُتبتْ في القرن الثامن قبل الميلاد، تعكسُ

= وبما أن القائمة لا تخبرنا كم من النساء كنّ بلا أطفال لا نستطيع أن نحدّد عدد أطفال كلّ امرأة. ولكن حقيقة أنّ العدد الكليّ للأطفال لا يزيد بشكل كبير في خمس سنوات تشير إلى أنّ أولئك النساء لم يُسْتَخْدَمن جنسيّاً.إذا فكّر المرء بالنسبة العالية بعامة لوفيات الأطفال، فإن عدد الأطفال ينحدر بالفعل فيما يزداد عدد النساء. ربما كان السبب في هذا وفاة الأطفال أو بيعهم. إن الأرقام من أربعة هياكل أخرى في لغاش في العام الخامس من حكم أوروكاجينا تظهر 104 عبدات و51 طفلاً للإلهة نانسي (Nanse)؛ 10 عبدات و3 أطفال للإله نندار (Nindar)؛ 16 عبدة و7 أطفال للإله دوموزي (Dumuzi) و14 عبدة و7 أطفال للإله ننمار (Ninmar).

Diakonoff, *Ancient Mesopotamia: Socio-economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars*, p. 123,

تُظهر هذه الأرقام باستمرار النسب نفسها كالأرقام المذكوره أعلاه: إن عدد الأطفال يصل إلى نصف عدد النساء.

(21) Bernard Frank Batto, *Studies on Women at Mari* (Baltimore: [n. pb.], 1974), p. 27, Doc. 126.

(22) Rivkah Harris, *Ancient Sippar: A Demographic Study of an Old-Babylonian City (1894-1595 B.C.)* (Istanbul: Nederlands Historisch-Archelogisch Institute te Istanbul, 1975), p. 333.

موقفاً اجتماعياً وُجد في اليونان تقريباً سنة 1200 ق.م.[23]. في الكتاب الأول من **الإلياذة** ذُكرتْ ممارسة استعباد النساء الأسيرات وتوزيعهنّ على المحاربين كغنائم مصادفةً عدداً من المرات. إن كريسيس (Chryseis) محظية الملك أغاممنون (Agamemnon)، وهي أسيرة حرب كريمة المحتد، يطالب بها والدها، وهو كاهن، باسترجاعها. حثّ المحاربون الأرغونوت المغامرون الملك على إعادة الفتاة خائفين من غضب الآلهة. وافق أغامَمْنون متردّداً، ولكنه طلب غنيمة أخرى تعويضاً عن كريسيس. قيلَ له إنّ هذا مستحيلٌ، بما أن غنائم الحرب قد وُزِّعتْ. وكانت غنائم الحرب تتألف من نساء مأسورات، وكانت الممارسة مسلماً بها جدلاً بحيث إن هوميروس (Homer) لم يكن بحاجة إلى شرحها. يُصرّ أغاممنون عندئذ بأنه سيأخذ محظيّة أخيل (Achilles)، بهذه الكلمات:

> (...) ولكن سآخذ مليحة الخدّين برايسيس (Briseis)، غنيمتك، سأذهب بنفسي إلى مسكنك، بحيث يمكن أن تعرف كم أنا أعظم منك، ويمكن أن يتراجع رجل آخر عن تشبيه نفسه بي ويتنافس معي[24].

يحدّد أغاممنون هنا بوضوح نموذجيّ معنى استعباد النساء: أن تحصل على منزلة وشرف بين الرجال. وبعد أن ينفّذ أغاممنون وعيده ويأخذ برايسيس عنوةً، مما جعل أخيل يلجأ إلى خيمته وينسحبُ من المعركة، فالمَلك لا يمسّها. فهو في الواقع لم يكن يريدها ولكن أراد أن يفوز بنقطة شرف ضدّ أخيل مثال رائع على تشييء المرأة.

(23) من أجل تأريخ الإلياذة، انظر: Moses I. Finley, *The World of Odysseus* (London: [n. pb.], 1964), p. 26.

(24) Homer, *The Iliad of Homer*, trans. by Richmond Lattimore (Chicago: [n. pb.], 1937), I, pp. 184-188.

وبعد وقت طويل فيما بعد، حين يُهزم اليونانيّون جزئياً بسبب انسحاب أخيل واستياء الآلهة، يقرّ أغاممنون بخطئه في النزاع مع أخيل. وأمام رؤسائه ورجاله، اقترح الملك إعادة برايسيس وأقسم قسماً عظيماً:

لم أدخل سريرها أبداً ولم أستلق معها كما هو طبيعي للبشر، بين الرجال والنساء[25].

محاولاً إغراء أخيل لكي ينضمَّ إلى المعركة، عرضَ هدايا إضافية من الذهب، والخيل، والوعود:

سأمنحه سبع نساء من لسْبوس، من اللواتي عمل أيديهنّ...
لا يُلام واللواتي يتجاوزن بجمالهنّ سلالات النساء كلّها[26].

يعرض عليه أيضاً أن يختار واحدة من بناته الثلاث للزواج. وبعد هزيمة طروادة، قال أغاممنون:

ليختر لنفسه عشرين من النساء الطرواديّات اللواتي هن أجمل الجميع بعد هيلين الآرغوسيّة[27].

لم يؤثّر أيٌّ من هذا في أخيل، الذي رفض العروض جميعها. وحين يذهب أخيل إلى النوم، يقول لنا الشاعر:

استلقتْ امرأة إلى جانبه، واحدة أخذها من لسبوس (Lesbos)، ابنة فورباس (Phorbas)، ديوميد (Diomede) ذات اللون البهيّ. وفي زاوية أخرى اضطجع باتروكلوس (Patroklos) لكي ينام؛ كان معه فتاة أيضاً، وهي إفيس (Iphis) ذات الحزام

(25) المصدر نفسه، IX، ص 132–134.

(26) المصدر نفسه، IX، ص 128–129.

(27) المصدر نفسه، IX، ص 139–140.

الجميل، منحه إيّاها أخيل الرائع، حينَ استولى عل سكايروس (Skyros)، شديدة التحذّر، قلعة إنيوس[28] (Enyeus).

تخلو **الإلياذة** من ذكر المحاربين الذكور المُستَعْبدين.

ووصفتْ امرأة طروادية المصير الذي ينتظر المهزومين أيضاً:

... الأحزان التي تحلّ بالرجال حين يُستولى على مدينتهم: يقتلون الرجال، وتحيل النار المدينة إلى رماد، ويقود الغرباء الأطفال والنساء اللواتي يرتدين أحزمة عريضة بعيداً[29]...

متحدثاً مع زوجته أندروماك (Andromache) في عشيّة المعركة، يعترف هكتور (Hector) الطروادي أنه ليس منزعجاً كثيراً من الألم بسبب الموت المحتّم لزملائه المحاربين وعلى والده وأمه

كما يزعجني التفكير بك، حين يقودك أخيليٌّ (Achaian) ما يرتدي درعاً برونزيّاً، ويجردك من يوم حريّتك، وأنت تبكين: وفي آرغوس يجب أن تعملي على نول أخرى وتحملي الماء من نبع ميسيس (messeis) أو هايبيريا (Hypereia)، رغماً عنك[30]...

تواصلَ استعباد أسيرات الحرب الإناث واستخدامهنّ كمحظيّات وغنائم حرب منذ زمن الملحمة الهوميرية إلى الفترة الحديثة. متحدثاً عن اليونان في القرنين التاسع والعاشر قبل الميلاد، يقول المؤرخ م. إ. فنلي (M. I. Finley):

وُجد العبيد بأعداد كبيرة؛ كانوا مِلْكيّة، يمكن التخلص منها حسب الرغبة. وبدقة أكبر، كانت هناك نساء مُسْتَعْبدات، ذلك أن الحروب والغارات كانت المصدر الرئيسي للتزود، وكانت هناك

(28) المصدر نفسه، IX، ص 664-668.

(29) المصدر نفسه، IX، ص 593، وانظر أيضاً: XVI، ص 830-832.

(30) المصدر نفسه، ص 450-459.

أرضية اقتصادية أو أخلاقية قليلة لاستثناء قتل الرجال المهزومين. وكانت القاعدة أن يقتل الأبطال الذكور ويحملوا الإناث، بغضّ النظر عن المرتبة[31].

المؤرخ وليام ويسترمان (William Westerman)، مستنداً إلى دراسة تفصيلية للمصادر التاريخية والأدبية، يصف ممارسة استعباد الأسرى في العالم القديم[32]. فأثناء الحرب البيلوبونيزية، مثلاً، يقول ويسترمان إن اليونانيين قتلوا الذكور من أعدائهم بدلاً من «الممارسة الراسخة لتبادل الأسرى وإطلاق سراح الذكور المأسورين لقاء فدية. وكانت النساء الأسيرات في حالات كهذه يُرسلن في العادة إلى السوق ليُبعْن كعبدات»[33]. ويذكر ثوسيديدس (Thucydides) في كتابه **تاريخ الحرب البيلوبونيزية**، أمثلة كثيرة عن قتل الأسرى الذكور واستعباد النساء. ويمكن أن تخدم بعض الأمثلة كتوضيحات: «إن عدد البلاتيين (نسبة إلى مدينة بلاتيا) التي هلكت لم يكن أقلّ من 200... وبيعت النساء كعبدات». فيما بعد قُتل الرجال من أبناء جزيرة كورسيرا «ولكنّ النساء اللواتي أُسرن في الحصن فقد تم بيعهنّ كأسيرات». وفي مكان آخر: «خفّض الأثينيون بالحصار عدد السكايونيين (Scionaeons)، ذبحوا البالغين من الذكور، واستعبدوا النساء والأطفال»[34].

---

(31) Moses I. Finley, *The World of Odysseus* (New York: [n. pb.], 1959), p. 56.

(32) William L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Philadelphia: [n. pb.], 1955), p. 26, p. 28 and p. 63.

(33) المصدر نفسه، ص 7.

(34) Thucydides, *History of the Peloponnesian War* (Cambridge, Mass.: [n. pb.], 1920), III, 68, 2; IV, 48, 4; V, 32, 1,

انظر أيضاً: O. Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, p. 121:

«إنّ الممارسة البدائية في قتل الرجال واستعباد النساء والأطفال مثبتة في أمثلة عديدة».

لم تكن الممارسة مقتصرة على اليونانيين والرومان. يقول إ.أ. تومبسون (E. A. Thompson)، متحدثاً عن القبائل الجرمانية في الإمبراطورية الرومانية، تقريباً في القرن الثاني بعد الميلاد:

> كانت بعض الأقوام الجرمانية تقتل أسراها، أو على أي حال، الذكور البالغين بعد حملة... والآن هي ممارسة شائعة بصورة مفرطة بين الأقوام البدائيين قتل محاربي أعداء مهزومين واستعباد نسائهم وأطفالهم. ولكنَّ هذه الممارسة شاعت في المراحل الأدنى من التطوّر الزراعي فحسب. وفي المراحل الأعلى انخفض تكرر العادة بحدّة وحلّ مكانها صعود مفاجئ في ممارسة استعباد المحاربين المأسورين[35].

ومن الجليّ أنّ الهيمنة التي مورست أولاً على نساء من الصنف نفسه نُقلت بصورة أسهل إلى النساء الأسيرات مما كانت إلى الرجال[36].

---

(35) E. A. Thompson, "Slavery in Early Germany," in: Moses I. Finley, *Slavery in Classical Antiquity*, pp. 195-196.

(36) في مَسْحه للعبودية في أنحاء العالم، يكتشف أ. باترسون (O. Patterson) «أنّ ما حدّد التحيّز في أخذ الأسرى لم يكن مستوى تطور المجتمع أو درجة الاعتماد البنيوي على العبودية، بل الاستخدام الذي وُضع فيه العبيد... اعتبارات عسكرية صرفة ومشكلة الأمن في مجتمع الآسر. من الواضح أن أخذ النساء والأطفال كان أسهل من الرجال؛ كان من الأسهل أيضاً الاحتفاظ بهم وامتصاصهم في الجماعة. فضلاً عن ذلك، كانت النساء في معظم المجتمعات ما قبل الحديثة عاملات مُنتجات جداً...» Patterson, *Slavery and Social Death*, pp. 120-121.

في مسح 186 من مجتمعات العبيد، التي اختارها من عيّنة مردوك، اكتشف باترسون أن «العبدات الإناث يزيد عددهنّ على الذكور بنسبة 54٪ في جميع المجتمعات التي تمتلك عبيداً...؛ إنهنّ مساويات للرجال في العدد في 17٪؛ وعددهنّ أقلّ من الذكور فقط في 29٪ من المجتمعات المالكة للعبيد المأخوذة من العيّنة» (ص: 199). تدعم هذه الخاتمة فرضيتي بأن النساء كنّ يُستعبدن بشكل أسهل من الرجال في معظم المجتمعات المالكة للعبيد.

إن الدليل الألسني على حقيقة أن النساء استُعْبدنَ قبل الرجال موح أيضاً. فالإشارة المسماريّة الأكادية لـ «المرأة العبدة» كانت «امرأة» زائد «جبل»، مما يشيرُ إلى الأصل الأجنبي للإناث العبدات. في الحقيقة، كان معظم العبيد يأتون من الجبال الشرقية، ربّما منطقة سوباريا. وبحسب أحد المصادر، فإن الإشارة إلى «المرأة العبدة» تظهر أبكر من الإشارة إلى «الرجل العبد»(37). ويبدو أن هذا يفصح عن حقيقة أنّ النساء، معظمهنّ أسيرات حرب أجنبيات، قد استُعْبدنَ قبل الرجال.

واصفاً العبودية في مصر الفرعونيّة، يشير أ. باكير (A. Bakir) إلى أنّ فعل «يستعبد» يوحي بـ «العمل المفروض بالإكراه.» إن الاسم (MR(Y)T)، الذي يعني أسرى الحرب وخدم معبد، يمكن أن يعني أيضاً «مشط الحائكة»(38). وهذا مهم في ضوء حقيقة أن النساء العبدات كنّ يُستخدمن على نطاق واسع كحائكات وعاملات نسيج في مصر وفي أنحاء العالم القديم.

وفي دراسة للمصطلحات اليونانية الخاصة بالعبودية، يظهر فريتز شنيتزر (Fritz Gschnitzer) أن الكلمة اليونانية doela (doulos) تردُ في صيغتها الأنثوية مرتين في ملحمة هوميروس، ولكنها لا تردُ أبداً في الصيغة الذكرية. يعلّق قائلاً إن هناك عبدات إناث ذُكرنَ في تلك الملحمة أكثر إلى حدّ بعيد من الذكور، شارحاً في حاشية أن اليونانيين كانوا يميلون إلى قتل الأسرى الذكور واستعباد النساء. ومن المثير، الموضوع الذي سيُبحث أدناه، أنّ بعض الكتاب يؤكدون أن

---

(37) Adams, *The Evolution of Urban Society*, p. 96.

(38) Abd el-Mohsen Bakir, *Slavery in Pharaonic Egypt* (Cairo: [n. pb.], 1952), p. 25.

كلمة (doulé) لها المعنى الثنائي لعبدة ومحظيّة. وعلى نحو مشابه إن تعبير أميفيبولوس (amphipolos) الذي يعني مصنوع باليد، خادمة، والمقتصر على الإناث في الاستخدام اليوناني منذ الأزمنة ميكينية (Mykenaen)، يُستخدم أحياناً لكي يشير إلى عبدات إناث. يعتقد شنيتزر (Gschnitzer) أن المصطلح استُخدم للإشارة سابقاً إلى نساء عبدات حرّات. يؤكد هذا ممارسة استعباد الإناث المغزوّات واستخدامهنّ كخادمات محليّات[39].

إن العوامل البيولوجية والثقافية جعلت الرجال ميالين إلى استعباد النساء قبل أن يتعلّموا كيفية استعباد الرجال. ذلك أنّ الإرهاب والإكراه الجسديين، اللذين كانا مكوّناً جوهرياً في سيرورة تحويل الأحرار إلى عبيد، اتّخذ، بالنسبة إلى النساء، شكل الاغتصاب. تم إخضاع النساء جسدياً بالاغتصاب؛ وحالما كنّ يحملْنَ، يصبحن مرتبطات سيكولوجياً بأسيادهنّ. ومن هنا استُقيتْ مأسَسة التسرّي، التي صارت أداةً اجتماعيّة لدمج النساء الأسيرات في مساكن آسريهنّ؛ وبهذا يؤكدن لآسريهن ليس فقط الخدمات المخلصة بل لنسلهم أيضاً.

وصفَ جميع المؤرخين الذين كتبوا عن العبوديّة الاستفادة الجنسية؟ للنساء المستعبدات. يقول روبن وينكس (Robin Winks)، ملخّصاً المعرفة التاريخية الموجودة عن الموضوع: «إن الوصول الجنسي المجانيّ إلى العبدات يفردهنّ عن جميع الأشخاص بقدر ما يفردهنّ تصنيفهنّ القضائيّ كمُلكية»[40].

---

(39) Fritz Gschnitzer, *Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei*: "Unter-suchungen zur aelteren, insbesondere Homerischen Sklaventerminologie" (Wiesbaden: [n. pb.], 1976), p. 8 and p. 10, fns. 25, 114-115.

إن حقيقة أن مصطلحي doulos وamphipolos طُبّقا على الذكور لم تظهر إلا بعد قرون، وهذا يثبت الدليل الألسني الذي أوردته من ثقافات أخرى لإظهار أن النساء استُعبدنَ قبل الرجال.

(40) Winks, *Slavery*: *A Comparative Perspective*, p. 6.

متحدثاً عن العبودية البابليّة، يكتب إسحق مندلسون (Issac Mendelsohn):

> في حالة العبدة الأنثى يمتلك السيد الحقّ ليس فقط في عملها بل في جسدها أيضاً. يستطيع هو أو عضو في الأسرة أن يعاشرها بشكل حر من دون أن يأخذ على عاتقه أدنى التزام(41).

كان يمكن أن تُستأجر المرأة البابلية المستعبدة أيضاً كعاهرة بسعر محدّد، أحياناً لمالك ماخور، وفي أحيان أخرى لزبائن خاصّين، فيما يأخذ السيّد ما يُدفع لها. كانت الممارسة متفشيّة في أنحاء الشرق الأدنى، في مصر، واليونان، وروما القديمة، وفي الحقيقة أينما وُجدتْ العبودية. واصفاً الاستعباد في اليونان في القرنين التاسع والعاشر قبل الميلاد، يقول م. إ. فنلي (M. I. Finley): «كان مكان المرأة المستعبدة هو المسكن، تغسل وتخيّط وتنظّف وتطحن الوجبة... وإذا كانت شابة فإن مكانها هو سرير السيّد»(42). كانت النساء العبدات يعملن في المواخير ويملأن أجنحة النساء في العالم القديم.

حصل الأمر في الفترة الحديثة في أفريقيا وأميركا اللاتينية والولايات المتحدة ومنطقة الكاريبي. إن الممارسة تحصل في العالم كلّه؛ والأمثلة يمكن إيرادها حول كل عصر وكل مجتمع عبودية.

وفي القرن التاسع عشر صار المدينون المُستعبدون في الملايو «خدماً» في منزل الدائن، ينفذون رغباته ويخدمون كأتباع له في المغامرات العسكرية. وكانت العبدات الإناث أو الخادمات

---

(41) Issac Mendelsohn, *Legal Aspects of Slavery in Babylonia, Assyria and Palestine: A Comparative Study: 300-500 B.C.* (Williamsport, Pa.: [n. pb.], 1932), p. 47.

(42) Finley, *The World of Odysseus*, p. 57.

المنزليات، اللواتي يُحصل عليهن من استرقاق الدين، أو من الغارات على القرى، يُستخدمن كعاملات محليات وأشياء جنسيّة، «يعطيها الدائن إلى خدمه الذكور»[43].

في الصين، منذ القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن العشرين بعد الميلاد، كان «شراء المحظيّات» ممارسة راسخة. وكان يتم الوصول إلى الغاية نفسها عبر تبنّي الأثرياء الأطفال الذين يبيعهم آباؤهم الفقراء في أوقات المجاعة. إن الاتّجار بالفتيات الصغيرات، في صيغة نظام موي تساي (Mui Tsai) أو نظام «الأخت الصغيرة» لتبني الأطفال، استمرّ إلى القرن العشرين، على الرغم من اعتبار الاسترقاق خروجاً على القانون في 1909. وكما تُظهر العبارة، تألف الاسترقاق من الاتجار بالأطفال الإناث فقط، يُربّين ليصبحن عاهرات أو خادمات جنس[44].

يقول تقرير صادر عن الأمم المتحدة سنة 1948، واصفاً الأوضاع الحالية في عدد من البلدان الإسلامية: «إن معظم النساء العبدات يجمعن وظيفتي الخادمة والمحظية في أي منزل عربي يستطيع اقتناء عبدة»[45].

صارتْ ممارسة استخدام النساء المستعبدات كخادمات وموضوعات جنس معياراً للهيمنة الطبقية على النساء في جميع الفترات التاريخية. إن نساء الطبقات الخاضعة (الأقنان، والفلاحون، والعمال) كان من المتوقع أن يخدمن رجال الطبقات العليا جنسياً، سواء وافقن

---

(43) John M. Gullick, "Debt Bondage in Malaya," in: Winks, *Slavery*, pp. 55-57.

(44) Greenidge, *Salvery*, p. 47.

انظر أيضاً: Watson, "Transactions in People," in: Watson, *Slavery*, p. 225, pp. 231-233, p. 244.

(45) Grennidge, *Slavery*, p.30.

أم لـم يوافقنِ إن حقّ السيّد الإقطاعي في مضاجعة عروس في الليلة الأولى، التي تنتمي إلى السيد الذي منح قنّته حقّ الزواج، مَأسَسَ ممارسة كانت سائدة من قبل.

كان الاستخدام الجنسي لفتيات خادمات من قبل أسيادهنّ موضوعاً للأدب الأوروبي في القرن التاسع عشر، بما في ذلك روسيا القيصرية والنرويج الديمقراطية. كما كان الاستخدام الجنسي للنساء السوداوات من قبل أي ذكر أبيض سمة العلاقات العرقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في الولايات المتحدة، ولكنه بقي بعد إلغاء العبودية، وصار في القرن العشرين إحدى سمات العرق والاضطهاد الطبقي[46].

---

(46) ثمة أدبيات كثيرة حول موضوع الاغتصاب والاستغلال الجنسي للنساء. انظر: Susan Brownmiller, *Against our Will: Men, Women and Rape* (New York: [n. pb.], 1975).

حول الاغتصاب والعنف الزوجي انظر: Wini Breines and Linda Gordon, "The New Scholarship on Family Violence," *SIGNS*, vol. 8, no. 3 (Spring 1983), pp. 491-531; Jane R. Chapman and Margaret Gates, eds., *Victimization of Women* (Beverly Hills, [n. pb.], 1978); Murray Straus, Richard Gelles and Suzanne Steinmetz, *Behind Closed Doors: Violence in the American Family* (Garden City, N. Y.: [n. pb.], 1980), and Miriam F. Hirsch, *Women and Violence* (New York: [n. pb.], 1981).

حول العلاقات الجنسية للخادمات والسادة انظر: Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800* (New York: [n. pb.], 1977); Edward Shorter, *Making of the Modern Family* (New York: [n. pb.], 1975); Joan Scott and Louise Tilley, "Women's Work and the Family in Nineteenth Century Europe," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 17 (1975), pp. 36-34; Joan Scott, Louise Tilly and Miriam Cohen, "Women's Work and European Fertility Patterns," *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 6, no. 3 (1976), pp. 447-476, and John R. Gillis, "Servants, Sexual Relations and the Risks of Illegitimacy in London, 1801-1900," *Feminsit Studies*, vol. 5, no. 1 (Spring 1979), pp. 142-173.

إن ملاحظاتي عن الاستخدام الجنسي للنساء المستعبدات من قبل رجال بيض تستند إلى =

منذ بدايته الحقيقة، عنى الاستعباد شيئاً مختلفاً للرجال والنساء. ذلك أن الرجال والنساء على حدّ سواء، حالما كانوا يُستعبدون، كانوا يخضعون كلياً لسلطة آخر؛ ويفقدون الاستقلالية والشرف. كان على النساء والرجال المُستعبَدين أن يؤدوا عملاً بلا مقابل وفي أحوال كثيرة خدمات شخصية لأسيادهم. ولكن بالنسبة إلى النساء، عنى الاستعباد حتمية القيام بخدمات جنسية لأسيادهن، أو لأولئك الذين يمكن أن يحددهم أسيادهن كي ينوبوا محلّهم. هناك، بالطبع، في أنظمة الاستعباد المتطورة جداً أمثلة كثيرة عن عبيد ذكور استُخدموا جنسياً واستُغِلّوا من قبل سيد أو سيدة، ولكن هذه استثناءات. بالنسبة إلى النساء، إن الاستغلال الجنسي وسم تعريف الاستعباد ذاته، كما لم يفعل للرجال. وعلى نحو مشابه، منذ الفترة الأقدم للتطور الطبقي إلى الوقت الحاضر، كانت الهيمنة الجنسية لذكور الطبقة الأعلى على نساء الطبقة الأدنى العلامة ذاتها لاضطهاد النساء الطبقي. من الجليّ أنّ الاضطهاد الطبقيّ لا يمكن أن يُعدّ أبداً الشيء نفسه للرجال والنساء.

وكما قدّم إخضاع النساء على يد الرجال النموذج المفهوميّ لإنشاء الاستعباد كمؤسسة، قدّمت الأسرة الأبويّة النموذج البنيوي. ففي مجتمع بلاد ما بين النهرين، كما في أمكنة أخرى، اتّخذت الهيمنة الأبويّة في الأسرة أشكالاً متنوّعة: سلطة الرجل المطلقة على الأطفال؛ سلطة على الزوجة مقيّدة بالتزامات متبادلة مع أقرباء الزوجة؛ والتسرّي.

امتلك الأب سلطة الحياة والموت على أولاده[47]. كان يمتلك

= قراءات موسّعة لقصص العبيد ومصادر رئيسية عن العبودية في الولايات المتحدة. انظر: Gerda Lerner, "Black Women in the United States," in: Lerner, *The Majority Finds its Past: Placing Women in History* (New York: [n. pb.], 1979), pp. 63-83 and p. 191, fns. 15 and 16.

(47) أشار باترسون إلى أن المجتمعات التي احتوت على عبدات إناث أكثر من الذكور =

القدرة على الوأد عبر النّبذ أو الهجر. وكان بوسعه أن يمنح بناته كزوجات مقابل تلقّي ثمن عروس حتى أثناء طفولتهنّ، أو يستطيع أن يكرّسهنّ في حياة عُزوبة لخدمة الهيكل. كان يمكنه ترتّب زيجات للأطفال من كلا الجنسين، وكان يستطيع أن يرهن زوجتهُ ومحظياته وأولادهن كضمانات لدَينه؛ وإذا فشل في سداد دينه، فإن هذه الرهانات ستُحوّل عبيد دَيْن. كانت سلطة كهذه مستمدة من مفهوم مفاده أنّ مجموعة أنسباء الشخص كلّها ستكون مسؤولة عن أي خطأ يرتكبه أعضاؤها. وقد نصّ قانون حثّي على ما يلي:

> إذا حدث وأغاظ خادمٌ سيدّه، إما يقتلونه أو يلحقون الأذى بأنفه وعينيه أو أذنيه؛ أو يحاسبه السيد ويوبخه، هو وزوجته، وأولاده، وأخاه، وأخته، وكذلك أقرباءه بالزواج وعائلته، سواء كان خادماً ذكراً أو خادمة أنثى[48].

في هذه الحالة، التي تتعلق بالعبيد (الخدم)، يبدو أن العقوبة تقع بالتساوي على القريب الذكر والأنثى.

إن شريعة حمورابي؛ التي نُشرت على الأرجح في صيغتها الحالية في السنة الأربعين من حكم حمورابي، وأعني السنة 1752 قبل الميلاد، هي بحسب درايفر (Driver) ومايلز (Miles)، «ليست

= كانت هي التي ساد فيها الإنتاج المنزلي. «ففي مجتمعات كهذه كان السيد عادة كصاحب سلطة على العائلة ينظّم حتى وقت الموت جميع أعضاء المسكن، ليس فقط العبيد بل الزوجات والأطفال والأقرباء الأصغر سنّاً والخدم...» كان يمكن أن تُقتل العبدة الأنثى دون أن يحدث عقاب، لأنها كانت تنتمي «في الدم والعظم»، لسلطة السيد، ولكن هذا لم يحدث بشكل متكرر للأشخاص «الأحرار» تحت سلطة السيد: O. Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, p. 199.

(48) مذكور في: Jacquetta Hawkes and Sir Leonard Woolley, *History of Mankind* (New York: [n. pb.], 1963), vol. 1: Prehistory and the Beginnings of Civilization, p. 475.

مجموعة من القوانين الموجودة مع تعديلاتها... إنها سلسلة من التعديلات والصياغات الثانية لأجزاء من الشريعة المطبّقة حين دوّنها»[49]. يفترض درايفر ومايلز وجود قانون مشترك في بلاد ما بين النهرين في الألفية الثالثة قبل الميلاد[50]. نستطيع بالتالي أن نستنتج أنّ الأوضاع الاجتماعية المنعكسة في هذه القوانين كانت تمثل مجتمع بلاد ما بين النهرين بعامة.

عرّفت شريعة حمورابي معالجة رهون الدين ووضعتْ حدوداً معيّنة على سوء استعمالها المحتمل. فالرجل غير القادر على سداد دينٍ كان يستطيع أن يرهن زوجته وأولاده، ومحظيّاته وأولادهنّ وعبيده. كان بوسعه أن يفعل ذلك بطريقتين: إما بإعطاء أتباعه كرهن لدين اقترضهُ من تاجر لكي يسدد دينه وإما بالبيع المباشر لرهن دينه. في الحالة الأولى يمكن أن يُستعاد القريب في فترة معيّنة من الوقت مقابل النقود المقترضة، ولكن إذا فشل المستدين في تسديد دينه، فإن المرهونين يصبحون عبيداً عاديين، قابلين للبيع من جديد من قبل المالك الجديد. في الحالة الثانية، يصبح مرهون الدين عبداً على الفور[51]. يخفّف البند 116 من شريعة حمورابي الاستغلال الجسدي لعبيد الدين، وينصّ على أنه إذا توفي رهن الدين الذي كان ابن

---

(49) G. R. Driver and John C. Miles, *The Babylonian Laws: Edited with Translation and Commentary*, 2 vols. (Oxford: [n. pb.], 1952, 1955), vol. I, p. 36, and "Chronological Table" for a discussion of the dating of the Code of Hammurabi.

يحدّد درايفر ومايلز فترة حكم حمورابي بين 1669-1711 قبل الميلاد؛ ويحدده أنغناد (Ungnad) 1759-1801 ق.م؛ ويحدده بويهل (Boehl) 1662-1704.

In: Driver-Miles, *BL*, I: 45.

(50) Ibid., I: 11.

(51) Ibid., I: 212-213.

رجل حرّ من المعاملة السيئة في منزل الدائن، وإذا كان يمكن إثبات تلك المعاملة السيئة، فإنّ ابن الدائن يُقتل. ولكن إذا كان رهن الدين عبداً ولم يولد حرّاً، تُفرض غرامة مالية، ويُلغى الدين[52]. إن المعنى الضمني الواضح لهذا القانون هو أن ابن أي رجل يمكن التضحية به من أجل جريمة والده وأن الأطفال كانوا يتمتعون بحقوق أقلّ من التي يتمتع بها المرهونون للدين. إن حقيقة أنه ليس هناك ذكر للعقوبات في حالة إساءة معاملة النساء المرهونات للدين يمكن أن تشير إلى إساءة معاملتهنّ بوضوح أكبر. من ناحية أخرى، إن شريعة حمورابي (البند 117) تحدّد بالفعل تحسيناً في وضع عبيد الدين عبر اختزال خدمة زوجة وأولاد المستدين إلى ثلاث سنوات، بعدها يصبحون أحراراً. في الممارسة الأقدم كان يمكن أن يُحجزوا مدى الحياة. وقد نصّ البند 119 على أن الرجل الذي قدّم محظيته العبدة، التي أنجبتْ له أولاداً، كرهن للدين حتى عبر بيع مباشر له الحق في استعادتها من الشاري الجديد إذا عوّض عن ثمن الشراء[53]. وبينما حدّدتْ هذه الفقرات الشرطية تحسّناً معيّناً في نصيب رهون الدين الأنثوية، فإنها في الواقع حمتْ حقوق الأزواج (المستدينون) ضدّ حقوق المقرضين. وبقيتْ فرضيتان متضمّنتان في هذه القوانين غير ممسوستين: أنّ للقريب الذكر حقّ التصرف على أقربائهم الإناث، وأنّ زوجة رجل وأولاده جزء من ملكيته التي يجب أن يقرّر مصيرها هكذا.

إن سلطة الأب المطلقة على أولاده زوّدتْ الرجال بنموذج مفهوميّ من الهيمنة المؤقتة والاتكالية، بسبب ضعف الصغار. ولكن

(52) HC § 116, Ibid., II: 47. Commentary on the Law I: 215-219.

(53) HC § 117-119, Ibid., II, p. 49. Commentary, I: 217-220.

نموذجاً كهذا لم يكن ملائماً لتشكيل مفهوم للهيمنة الدائمة لكائن بشري واحد على الآخرين. إن حالة اتكالية الشباب كانت مدمرة للذات؛ فالشباب، بدورهم، سيصلون إلى سنّ الهيمنة. فضلاً عن ذلك، كان يُتوقع أن يؤدي الشبان التزامات متبادلة نحو كبارهم الهرمين. لذلك، كان على السلطة الأبوية أن تعمل تحت قيد كلّ من دورة الحياة ومستقبل القوة الكامنة للشبان. فالولد، الذي يلاحظ كيف عامل والده جدّه، سيتعلّم بنفسه كيف يعامل والده، حالما يحين دوره. هكذا، قدّمت العلاقة الاجتماعية بين الزوج والزوجة النموذج الأول للتفاعل الاجتماعيّ مع ندّ لم يكن حرّاً تماماً. فالزوجة، التي شُيِّئتْ جنسانيتها سابقاً كنوع من الملكية في تبادل الزواج، لا يزال لها حقوق ملكية وقانونية معيّنة وتستطيع أن تقوم، عبر حماية أقربائها، بالتزامات معيّنة خُوِّلت لها. إنّ التسرّي (اتخاذ السراري أو المخطيات ومعاشرتهن معاشرة الأزواج)، الذي نشأ من الامتيازات الأبوية للذكور المهيمنين في العائلة، يمثّل الشكل الانتقالي بين الاتكالية في الزواج واللاحرية.

ليس هناك أدلة تاريخية كافية متوفرة لمعرفة إن كان التسرّي قد سبق الاستعباد أو نشأ منه. وبينما نعرف من أمثلة كثيرة أين اتّخذ الرجال أُوليات وثانويات، وأحياناً يتزوجون شقيقتين، وأحياناً يحصلون على الزوجة الثانية فيما بعد، فإنّ مأسَسة التسرّي التي تتضمّن النساء العبدات يبدو أنها حصلتْ قبل نشر شريعة حمورابي. نجد في هذه الشريعة عدداً من القوانين المتعلّقة بالمحظيّات العبدات وحقوقهنّ كزوجات وأمّهات وحقوق الوراثة لأبنائهنّ. أي إنّ الإثنين: الأدلة المتوفرة عن النساء الأسيرات للخدمة المنزلية أو الإفقار المتزايد للعاملين في الزراعة المستقلين سابقاً الذي أفضى إلى توفر عبيد دَين أكثر، ساهما في انتشار التسرّي لا يمكن تأسيسه بحزم

على أساس الدليل المتوفر. ويبدو من المرجح أن العاملين كانا هامّين.

من الواضح أن الأهمية المتزايدة للحفاظ على الملكية الخاصة داخل الأسرة حثّ تطوير التسرّي كمؤسسة للحفاظ على علاقات الملكية الأبوية. ذلك أن عدم إنجاب الزوجين أطفالاً، بما يتضمنه من خسارة الملكية في الخط الذكري، يمكن تعويضه بإحضار محظية إلى المنزل. يقرأ عقد مبيعات بابلي كما يلي:

> في السنة الثانية عشرة من عهد حمورابي، اشترى بونيني ـ أبي (Bunene-abi) وزوجته بيلسونو (Belessunu) شمس ـ نوري (Shamas-nuri) بسعر خمس قطع من الفضة... بالنسبة إلى بونيني - أبي هي زوجة وإلى بيليسونو عبدة[54].

ما له أهميّة خاصّة هنا هو أن المحظيّة تؤدي وظيفة مزدوجة: إنها تؤدّي خدمات جنسية للسيّد،بمعرفة وموافقة زوجته، وهي خادمة للزوجة. يختلف هذا كثيراً عن العلاقات بين الزوجات الأوائل والتاليات في كثير من المجتمعات التي ساد فيها تعدد الزوجات، التي كانت فيها منزلة الزوجتين الثانية والثالثة متساوية مع الأولى. كانت كلُّ زوجة وأولادها يُمنحون حقوقاً معيّنة، كمسكن منفصل، والتزامات اقتصادية وجنسية يجب أن يؤديها الزوج بطريقة لا ينتهك فيها حقوق أية زوجة. هكذا، إنّ الوشيجة بين العبودية الجنسية للسيد

---

(54) M. Schorr, *Urkunden des altbabylonischen Zivil-und Processrechts* (Leipzig: [n. pb.], 1913), no. 77, p. 121, as Cited in Isaac Mendelsohn, *Legal Aspects of Slavery*, p. 23.

في تعليقهما على هذه الوثيقة يؤول درايفر ومايلز خلفيتها كما يلي: «يبدو كأن زوجة بليزومو (Belizumu) كاهنة بما أنه ليس لها أولاد واشترت محظية لزوجها» Driver and Miles, *BL*, I: 333, fn. 1.

والخدمة الاقتصادية للزوجة تبدو كأنها صفة مميِّزة للتسرّي في النظام الأبوي.

إن القصص التوراتية لـ «سفر التكوين»، المؤلفة بين 1200 و500 قبل الميلاد، تعكس حقيقة اجتماعية مشابهة لتلك الموصوفة في عقد المبيعات البابلي. (تقريباً سنة 1700 ق.م.).

إنّ سارة الكهلة، التي لم تُنجب أولاداً، تحثّ إبراهيم على أن يعاشر خادمته هاجر:

> وقالت سارة لإبراهيم: «هوذا الربّ قد أمسكني عن الولادة، أُدْخل على جاريتي لعلّي أُرزق منها بنين. فسمع إبراهيم لقول سارة.»[55].

وعلى نحو مشابه، تحثّ راحيل زوجها يعقوب:

> «هوذا جاريتي بِلْهَة، ادخل عليها فتلدُ على ركبتيَّ، وأُرْزَقُ أنا أيضاً منها بنين»[56].

هناك عدة فرضيات متضمنة في هذه القصص: إن المرأة العبدة مدينة بخدمات جنسية لزوج سيدتها، ونسل هذا الجماع يُحسب كأنه نسل السيدة. إن جميع النساء مدينات بخدمات جنسية لرجال يعشن في مساكنهم وهن ملزمات، مقابل «الحماية»، بأن ينتجن الذريّة. وإذا لم يكن بوسعهنّ فعل ذلك، فإنّ ملكيتهنّ من العبدات الإناث يمكن أن يأخذن مكانهنّ، بالطريقة نفسها التي يمكن أن يسدد بها رجل ديناً عبر رهن عمل عبده للمُقْرِض. إن الوضعية المستقلة للزوجة «الحرّة» متضمّن في كلام سارة المثير للشفقة «لعلّي أُرزق منها بنين». تُعدّ المرأة العاقر

---

(55) *The Holy Scriptures According to the Masoretic Text* (Philadelphia: [n. pb.], 1958), Genesis 16: 2.

(56) Genesis 30: 3.

مخطئة وبلا قيمة؛ إن فعل إنجاب الأطفال فحسب سيشفيها. تقول راحيل قبل أن تقدم خادمتها ليعقوب: «هبْ لي بنينَ، وإلا فأنا أموت»[57]. حين، أخيراً «...ذكر الله راحيل، وسمع لها الله وفتح رحمها»، قالت: «قد نزع الله عاري»[58]. لا يمكن أن يُطرح كلام أوضح من هذه حول تشيىء النساء والاستخدام الذرائعي للزوجات.

قامت شريعة حمورابي بترتيب شبيه بالممارسة التوراتية في حالة رجال تزوّجوا من كاهنات لا يُسمح لهنّ بإنجاب أطفال. إن هذه الكاهنة إما تمنح زوجها عبدتها لكي تنجب لها أطفالاً، وإما، إذا لم تفعل، فإن الزوج يحقّ له الارتباط بزوجة ثانية، عاهرة هيكل، أي كاهنة أدنى مرتبة أو أختاً عاديةً بهدف إنجاب أبناء منها[59]. إذا كان الأولاد من فتاة عبدة فإنهم يُعدّون أبناء الزوجة الرئيسية، كما في حالة راحيل. إن البند 146 من شريعة حمورابي يتعامل مع حالة فتاة عبدة قدّمتها كاهنة لزوجها وأنجبت أبناء وفيما بعد «تنطلق لتجعل نفسها نداً لسيدتها لأنها أنجبت أطفالاً». في تلك الحالة يمكن ألا تبيعها سيدتها، ولكن يمكن أن «تعدّها مع الفتيات العبدات». إذا لم تنجب أطفالاً، يمكن سيدتها أن تبيعها[60].

في هذه الحالات، كما في حالة شمس ـ نوري (Shamash-nuri)، نرى الغموض في وضع المحظيّة. يحدّد البند 171 أنّ أباً يمكن أن يجعل أولاده الذين أنجبتهم محظية عبدة، شرعيين عبر

---

(57) Ibid., 30: 7.

(58) Ibid., 30: 23.

(59) HC § 144 and §145, Driver -Miles, *BL*, II: 57. Commentary, *BL*, I: 304-305.

(60) HC § 146, *BL*, II: 57. Commentary, *BL*, I: 305-306.

يعلّق درايفر ومايلز على التماثلات التوراتية (I: 333, fn. 8) انظر أيضاً أدناه الفصل 5، الهامشين رقم 32–33 من هذا الكتاب.

قبولهم علناً أثناء حياته. إذا لم يجعل أبناء العبدة المحظية شرعيين، فإنها هي وأولادها يصبحون أحراراً بعد موت الأب ولكنهم لا يحصلون على حقّ في الإرث. وإنه لجليٌّ أنّ المرأة العبدة طوّرت من وضعها ووضع أولادها بالتسرّي؛ ولكنها لم تتوقّف أبداً عن كونها عبدة للزوجة الأولى. وكان عليها أن تقرّ علناً بذلك الدور الغامض(61).

أُدخلَ نموذج تحرير المحظيّات اللواتي ينجبنَ أبناء في الشريعة الإسلامية وانتشر في أنحاء العالم مع انتشار الإسلام. إنه إحدى السمات الأكثر شيوعاً للعبودية العالمية. وعلى نحو مشابه، في الملايو، في القرن التاسع عشر، كانت المحظية العبدة الأنثى مخوّلة الحصول على حريتها بعد أن تنجب أبناء السيد(62).

إن الحالة الصينية خاصة نوعاً ما، ذلك أنّ المحظيّات يمكن أن يحصلن على أعلى المناصب في المجتمع. فأثناء سلالة هان، كان الملوك والموظفون الكبار يتزوّجون غالباً من محظياتهم، وبعضهنّ صِرْن إمبراطورات، وأمهات ملوك. ولهذا السبب كانت العائلات الأرستقراطية تتنافسُ في ما بينها من أجل امتياز تقديم بناتها إلى البلاط كمحظيات. حتى من مدة غير بعيدة، كان الطفل المولود من أب حرّ وأم عبدة يُعدّ دائماً عبداً(63).

---

(61) شريعة حمورابي، البند 171،
BL, II: 67. Commentary, *BL*, I: 324-334.

(62) Patterson, *Slavery and Social Death*, pp. 144-145,
إن المعلومات عن المحظيات الماليزيات مستقاة من Gullick in Winks, *Slavery*, pp. 55-57.

(63) Wilbur, "Slavery in China during the Former Han Dynasty; 206 B.C.- A.D. 25," *Anthropological Series*, p. 133, p. 163 and p. 183,
انظر أيضاً: Patterson, *Slavery and Socila Death*, pp. 141-142.

حصلَ التسرّي كوسيلة للانتقال نحو الأعلى بالنسبة إلى النساء أيضاً في صيغة مختلفة نوعاً ما في إمبراطورية الإنكا السابقة لكولومبس (حوالى 1438–1532 بعد الميلاد). ومع توسّع إمبراطورية الإنكا، فإن هرميّة الفاتحين قوّت سلطتها عبر السيطرة على التناسل في المقاطعات المفتوحة. واتخذ هذا شكل مؤسسة الأكلا (accla)، التي كانت تجنّد العذراوات من المناطق المفتوحة، في خدمة الدولة، وكنّ يُنقلْن من قراهنّ، ويُوظّفن في الغزل والحياكة وتحضير الأطعمة الشعائرية. كان من المقدّر على تلك العذراوات اللواتي كنّ يُنتقين عادةً من العائلات المحلية ذات المرتبة الأعلى إما خدمة إله الشمس وإما أن يصبحن زوجات ثانيات للإنكا (الإمبراطور). وكان يمكن الدولة أن توزّعهنّ أيضاً على رجال طبقة النبلاء. كنّ محترمات وصاحبات نفوذ، مما دفعَ العائلات المحلية إلى الاعتقاد بأنه شرف عظيم أن تسهم ببناتها بخدمة كهذه[64]. إن غموض التسرّي واضح هنا كما في الأمثلة التي أوردناها من قبل.

اقترحت الأنثروبولوجية شيري أورتنر (Sherry Ortner) أنّ تطوّر الزواج بالتوصية (Hypergamy) ـ (الزواج الذي يساعد على نقل زيجات نساء الطبقة الأدنى إلى الأعلى مع رجال من الطبقة العليا ـ أو تحالفات عموديّة هي عنصرٌ مهمٌّ للسيطرة الاجتماعية في المجتمعات التي فيها فرز طبقيّ. يعتمد الزواج بالتوصية على الطهارة المفروضة بالقوة على فتيات الطبقة الأدنى قبل الزواج. إن طهارة ابنة أو أخت يمكن أن يجعلها مؤهّلة لكي تصبح زوجة، أو محظية، رجل نبيل، أو لكي تُختار لخدمة الهيكل. هكذا تصبح الطهارة

(64) Irene Silverblatt, "Andean Women in the Inca Empire," *Feminsit Studies*, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), pp. 48-50.

الأنثوية رصيداً عائلياً، يحرسها الرجال بغيرة في العائلة. تقترح أورتنر أنّ هذا التفسير يجعل تعاون المرأة في خضوعها الخاص جدير بالتصديق[65]. وفي سياق مناقشتي توضح أيضاً الحدود الهشّة بين منزلة مرأة، ومحظية، وعبدة.

هناك أيضاً بعض الأدلة الألسنية التي يبدو أنها تبيّن الصلة الجوهرية بين التسريّ واستعباد الأنثى.

إن الكلمة الصينية للعبدة الأنثى التي استُخدمتْ في القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد كانت "بي" (pi)، التي عنتْ أيضاً «متواضعة». استُخدمتْ أيضاً لوصف محظيّة من مرتبة أدنى، أو زوجة من أصل متواضع. ملخّصاً وضع العبيد في الصين في تلك الفترة، يقول المؤرخ إ. ج. بوليبلانك (E. G. Pulleyblank): «كان العبد عضواً أدنى في عائلة سيده وخاضعاً للالتزامات نفسها... كولد أو كمحظية»[66].

كانت الكلمة الأخرى التي استُخدمت للتعبير عن العبد بعد القرن الثاني قبل الميلاد هي نو (nu)، التي علامتها هي «اليد» و«المرأة». يقول بوليبلانك:

> هناك كلمة أخرى متماثلة في اللفظ مع (nu)، «العبد»، ولكنها تُكتب بنحو مختلف، وتظهر في النصوص الأولى بمعنى «طفل» أو بشكل جمعي «زوجة وأطفال».

يوردُ عدداً من الأمثلة لهذا الاستخدام للكلمة ويستنتج:

> أعتقد أنه يمكن أن يكون هناك شك قليل بأن الكلمتين

(65) Sherry B. Ortner, "The Virgin and the State," *Feminsit Studies*, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), pp. 19-36.

(66) انظر أعلاه بوليبلانك (الهامش رقم 16 من هذا الفصل)، ص 203–204 وص 218.

متماثلتان وأن معنى «عبد» هو اشتقاق حدث فيما بعد من المعنى الأصلي طفل وزوجة وأطفال[67].

هذا يبدو مفهوماً كإشارة إلى ممارسة استعباد زوجات وأطفال المجرمين، المحدد في شريعة شانغ يانغ (Shang Yang) (حوالى 350 ق.م.).

يقول س. مارتن ولبر (C. Martin Wilbur): «إنّ مصطلحي «عبدة أنثى» و«محظية» يظهران أحياناً معاً وكأنه لم يكن هناك تمييز كبير بين الاثنين»[68].

وعلى نحو مشابه، إن المصطلح الأشوري (asirtu) أو (esirtu)، المشتقّ من الجذر (eséru)، الذي يعني يكبّل، تُرجم على نحو متنوّع بـ «امرأة أسيرة» و«محظية»[69].

ويستنتج س. إ. فيغين (S. I. Feigin):

لم يكن للمرأة الأسيرة الموقع نفسه في الأمكنة كلها. ولكنها لم تكن حرة في أي مكان، وكانت تخدم في جميع الأمكنة كمحظية. بوجه عام، كانت المرأة الأسيرة تمتلك فرصاً لكي ترفع نفسها أكثر من الرجل الأسير[70].

---

(67) المصدر نفسه، ص 194–195.

(68) Wilbur, "Slavery in China During the Former Han Dynasty; 206 B.C.- A.D. 25," *Anthropological Series*, p. 162.

(69) يترجم جاسترو (Jastrow) ولوكنبيل (Luckenbill) وجيرز (Geers) المصطلح بـ «امرأة مأسورة»، بينما يترجمه إيبلنغ (Ebeling) وشور (Schorr) «محظية». يترجم (Ehelohlf) المصطلح بـ «امرأة محتجزة» ويقول: «إنه على ما يبدو مصطلح لفئة من النساء يقفن في الوسط بين الخليلات الحرات والعبدات غير الحرات». كل ما ورد أعلاه مذكور في: Samuel I. Feigin, "The Captives in Cuneiform Inscriptions," *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. 50, no. 4 (July 1934), pp. 229-230.

(70) المصدر نفسه، ص 243.

سواء رغب المرء بالنظر إلى «التسرّي» كفرصة للانتقال نحو الأعلى، أو كشكل إضافيّ من الهيمنة والاستغلال، فإنّ المؤسسة لم تكن مهمة بنيوياً فحسب بل أيضاً حاسمة في مساعدة الرجال والنساء لتحديد مفهومهم للحرية واللاحرية.

تصاحبت في الحضارات القديمة، كما في ما بعد في التاريخ، أشكال متنوّعة من الاتكالية واللاحرية. ولا شكّ أنّ العلاقات العائلية الأبويّة، والتسرّي، واستعباد الأجانب وُجدت في بابل، والصين، ومصر، وفي أمكنة أخرى.ولكن من المنطقيّ أن مفهوم التسلسل الهرمي واللاحرية المفروضة، وفكرة اللاحرية المستمرة كما هي ممثّلة في منزلة عبد دائم، استغرقا بعض الوقت لكي يتطورا. وفي الفترات اللاحقة من التاريخ استغرق مفهوم الحرية كحقّ غير قابل للتحويل لكل الكائنات البشرية عدة قرون لكي ينشأ. وفي الدولة القديمة، وفي دول المدينة في العالم القديم، كان العبد يُعدُّ نوعاً من المُلكية، ولكن في الوقت نفسه، كعضو مستقل لعائلة، مخوّل لدرجة من الحماية. وتدريجيّاً، وبعد أن صارت العبودية نظاماً مهيمناً، حدّدت منزلة العبد نظاماً أدنى من البشر، الذين مرّروا وصمة العار الدائمة لمنزلتهم إلى أجيال مستقبلية. وإذا نُظر إلى ذلك النوع من العبيد كناتج نهائيّ لسيرورة تطورية متدرجة من الفرز الطبقيّ، وإذا نُظر إلى الزوجة الخاضعة للهيمنة/ الحماية الأبويّة على أنها الشكل الأوّلي لهذه السيرورة، فإنّ المحظية هي في مكان ما بين هذين الشكلين.

في فترة ألف عام تقريباً صارتْ فكرة «العبودية» أمراً واقعاً ومُمَأْسَساً بطريقة لتنعكس على التعريف ذاته لـ «مرأة». فالإناث اللواتي شُيِّئتْ خدماتهنّ الجنسية والتناسليّة في الزواج التبادلي الأقدم، نُظر إليهنّ في حوالى نهاية الفترة قيد المناقشة، كأشخاص

مختلفين جوهرياً عن الذكور في علاقتهنّ بالحقلين العام والخاص. وبعد أن تقوّت المواقع الطبقيّة للرجال وعُرِّفتْ عبر علاقتهم بالمُلكية ووسائل الإنتاج، صار الموقع الطبقيّ للنساء معرّفاً بعلاقاتهنّ الجنسيّة.

وعُبِّرَ عن التمييز بين امرأة حرّة متزوّجة وعبدة داخل درجات من اللاحريّة. فالفرق الطبقيّ بين زوجة تعيش في ظل الهيمنة/ الحماية الأبويّة لزوجها، وعبدة تعيش في ظل هيمنة/ حماية السيّد هو أنّه كان بوسع الزوجة أن تملك عبداً، ذكراً أو أنثى، وملكية أخرى. لكن العبدة لم يكن بوسعها أن تملك حتى نفسها. فالزوجة بيليسونو، مثلاً، كانت تستطيع أن تملك العبدة شماش ـ نوري، التي أراحها عملها من مهمات صعبة معيّنة. ولكنّ بيليسونو لا تستطيع أن تتهرّب من المسؤوليات المنزليّة والخدمات الجنسية المتوقّعة منها، إلا إذا طلّقتْ زوجها. من ناحية أخرى، إن شماش ـ نوري، كان عليها أن تتحمل طول الوقت الاضطهاد المزدوج لعمل العبدة والعبودية الجنسية[71].

استندت الهرميّة بين الرجال إلى علاقات الملكية ودعّمتها القوة العسكرية. بالنسبة إلى النساء، توسّط مكانهنّ في الهرمية عبر منزلة الرجال الذين يعتمدن عليهم. وفي القاع وقفت المرأة العبدة، التي كان الرجال الأقوياء يتصرّفون بجنسانيتها كأنها سلعة قابلة للتسويق؛ في الوسط العبدة ـ المحظية، التي يمكن أن ينتج عن أدائها الجنسي انتقال نحو الأعلى، ومنحها بعض الامتيازات، وربح حقوق الوراثة

---

(71) إذا كانت هذه هي الحالة، كما فسّر درايفر ومايلز، بأن بيليزومو كانت كاهنة، فإنه لن يُسمح لها بالإنجاب، ولكن من المفترض أنها تجامع زوجها، مستخدمة طرقاً لمنع الحمل. إن مبدأ خضوع الزوجة للقوننة الجنسية المفروضة من الزوج والمجتمع يبقى نفسه في الحالتين.

لأولادها؛ وفي القمة الزوجة، التي أهّلتها خدماتها الجنسية لرجل واحد للحصول على الملكية والحقوق القانونية. في مكان ما وراء الزوجة تقع مرتبة النساء الاستثنائيات اللواتي بفضل عذريتهنّ وخدمتهنّ الدينية، تمتّعن بحقوق هي بخلاف ذلك محفوظة للرجال.

دعونا أخيراً نعُد ثانية إلى الأدب من أجل توضيح مجازيّ لمعنى هذا التطوّر التاريخي.

إن الطريقة التي عثر فيها التنافس بين الرجال على تعبير في ملكية النساء وتشييئهنّ تم إيضاحها في حكاية أخيل، أغاممنون، والعبدة برايسيس (Briseis). إن تعقيدات علاقات الذكر- الأنثى في خلفية أبويّة تسود فيها سلطة ذكرية غير مكبوحة موضّحة جيداً في الملحمة الهوميروسية، **الأوديسة**. وفي غياب أوديسيوس (Odysseus)، كان الخاطبون يحاصرون زوجته، بينيلوب (Penelope). دافعتْ عن عفتها بحيلة: قالت لطالبي يدها إنها ستوافق على أحدهم حين تنهي حياكتها. كانت بينيلوب تمارس الحياكة بكدّ كل اليوم، ولكنها كانت تمضيّ كلّ ليلة في حلّ ما تحوكه. إن الزوجة التي تحوك بلا نهاية تحمي فضيلتها وحياتها العائليّة بمنتج عملها، مؤدية دورها الاقتصادي والجنسي المزودج على نحو تامّ. في أثناء ذلك، انخرط أوديسيوس الهائم في عدد متنوّع من المغامرات الجنسية والزواجيّة. لدى عودته، غضب أوديسيوس بسبب شرعيّ من تهديد مصالحه من قبل طالبي يدها واتّهمهم:

> خرّبتم منزلي، وضاجعتم خادماتي بالقوة، وارتكبتم الخيانة بالتودّد إلى زوجتي وأنا حيّ[72]...

(72) Homer, *The Odyssey of Homer*, trans. by H. Butcher (London: [n. pb.], 1917), 23: pp. 38-39.

وفي صراع عنيف، ذبح كلّ طالبي يدها في ساحة المنزل ثم أرسل في طلب المرأة العبدة يوركليا (Eurycleia). قيل لنا من قبل إنّ يوركليا اشتراها لايرتيس (Laertes)، والد أوديسيوس، «في الوقت المناسب» بـ «قيمة عشرين ثوراً»:

> وقد شرّفها كما شرّف زوجته العزيزة في القاعات ولكنه لم ينم معها أبداً، ذلك أنّه تفادى غضبَ سيدته[73].

إنّ يوركليا، التي هي خادمة، كانت مسؤولة عن الخادمات الخمسين اللواتي كان يمتلكهنّ أوديسيوس. أَمَرَها: «قصّي عليَّ حكاية النساء في القاعات، من التي لطّختْ شرفي، ومن التي لم تذنب»[74].

تقول يوركليا:

> إنّك تملك خمسين خادمة في القاعات علمناهنّ طرق تدبير المنزل، كيف يغزلن الصوف ويتحمّلن العبودية. منهنّ اثنتا عشرة سلكن طريق العار[75]...

كان الصبيّ تيليماخوس (Telemachus)، الذي كان صغيراً بحيث لا يستطيع أن يحمي أمّه وبجلاء خادماته، يراقب ذبح والده لطالبي اليد. ولكن أوديسيوس أمره أن يحضر العبدات المذنبات، ويجعلهنّ يحملن الموتى، ثم ينظّفن القاعات. ثمّ أمر تيليماخوس بأن يقتلهنّ «بسيوفك الطويلة». ولكنّ تيليماخوس، الذي استهلّ رجولته فجأة، رفض أن يزهق أرواح النساء في قتل فوريّ، «فأولئك النساء صببن العار على رأسي وعلى أمّي، وضاجعن طالبي اليد».

---

(73) Ibid., 1: p. 430.

(74) Ibid., 22: pp. 418-420.

(75) Ibid., 23: pp. 420-424.

بالأحرى، خنق النساء بربط أنشوطات حول أعناقهنّ وجرهنّ بحبل غليظ. يروي لنا الشاعر: «يلوين أرجلهنّ من أجل مكان صغير، ولكن ليس لوقت طويل»[76].

ثم تندفع العبدات الفاضلات:

> وارتمين على أوديسيوس، وعانقنه وقبّلنه وأمسكن برأسه وكتفيه ويديه بمحبّة... وانتابه حنين عذب جعله يبكي ويئنّ، ذلك أنه تذكّر كل واحدة منهن[77].

إن النساء العبدات، اللواتي اغتصبهنّ طالبو اليد، قُتلن لأنهنّ ألحقن الخزي بمنزل السيد. والشاب الذي ليس قوياً بما يكفي لكي يحميهنّ، قويٌّ بما يكفي لكي يقتلهنّ شرّ قتلة. ولكن أولاً، يجب أن يؤدّين وظائفهنّ في العناية في المنزل: ذلك أن قتلهنّ يُؤخَّر إلى أن يُزلْن الموتى وينظّفن القاعة، ويرتبن المشهد لأنشودة السعادة المنزلية، التي ستتبع حالما يتم الانتقام بصورة ملائمة من العار الذي لحق بالمنزل عبر قتلهنّ.

إنه لمذهلٌ نوعاً ما العثور في هذا الرمز الكلاسيكي على قالب نمطيٍّ من العبودية الأميركية: الأطفال الزنوج المبتهجون والعبيد المسرورون الذين يضمون ويقبّلون السيّد العائد إلى المزرعة. إنّ النساء العبدات الفاضلات، اللواتي لا شكّ أنهنّ سُررن ببقائهنّ على قيد الحياة، يقبّلن «بمودّة» سيدهنّ، وهو بدوره تأثّر وبكى وانتابه حنينٌ عذبٌ (من المفترض من المعاني الضمنية الجنسيّة) «ذلك أنّه تذكّرهنّ جميعاً».

كانت بينيلوب قادرة على الدفاع عن شرفها بالبراعة اليدوية

(76) Ibid., 23: pp. 445-472.

(77) Ibid., 23: pp. 498-501.

والكدح المتواصل، ولكنها لم تحاول أن تمنع ذبح عبداتها، ولم يكن بوسعها ذلك. فالحواجز الطبقيّة توحّد بينيلوب مع زوجها وابنها. إن ضحايا الاغتصاب مذنبات؛ فقد لحق بهنّ الخزي كونهنّ جُرِّدْنَ من الشرف. إن الإساءة التي ارتُكبتْ بحقهنّ لا تُحسبُ كاعتداء، أو جريمة جنسية، وإنما كجريمة ملكية ضدّ السيد الذي يملكهنّ. أخيراً، إن النساء الخاضعات، وكلهنّ عبدات، مقسّمات: العبدة يوركليا مجرد أداة لإرادة سيدها، وتعمل لمصلحته؛ وفُصلتْ النساء العبدات «الجيدات» عن «السيئات». لا يمكن أن تنشأ صلة أخوّة في أوضاع كهذه. بالنسبة إلى السيّد، يتّخذ حبّه شكل العنف والامتلاك. فالقتل والتوق العذب بالنسبة إليه غير متضاربين. ويصبح ابن السيّد رجلاً في الاشتراك في الهجوم على النساء العبدات.

هنا يقدّم الشاعرُ لنا مشهداً منزلياً مجازياً للعلاقات بين الجنسين في ظل النظام الأبوي. تكررت مفاعيل المسألة مرة ثانية في الصين الإمبراطورية، وفي جماعات الفلاحين التركية واليونانية من الأزمنة القديمة حتى القرن العشرين، وفي التضحية المعاصرة بالأطفال اللاشرعيين للنساء الفيتيناميات والكوريات والجنود الأميركيين. تكررت أيضاً في البيع بالجملة الذي قامت به عائلاتهنّ في بنغلادش لنساء اغتصبهنّ الجنود الباكستانيون الغزاة.

إن هذا، في شكله النهائي، هو الناتج النهائيّ لسيرورة تاريخية طويلة من التطوّر.

بدأت في الأزمنة السابقة للتاريخ، حين بيّن التقسيم الجنسي الأولي للعمل بحكم الضرورة النشوئية البيولوجية للرجال والنساء أنه يمكن القيام بالتمييز بين الناس على أساس خصائص مرئية. يمكن أن يُنسب الأشخاص إلى مجموعة واحدة بسبب جنسهم فحسب. إن هذا الاحتمال الاجتماعي السيكولوجيّ هو الذي استند إليه فيما بعد

التأسيس اللاحق للهيمنة. وفي ظلّ أوضاع التكافل سيقبل الناس أنّ المجموعات المستندة إلى الجنس سيكون لها أنشطة، وامتيازات، وواجبات منفصلة. ومن المرجّح أكثر، أنّ خضوع النساء كمجموعة للرجال الذي لا بدّ أنه استغرق قروناً لكي يتأسّس بقوّة، حصل في سياق الإذعان داخل كلّ مجموعة قرابة، كإذعان الصغار للكبار. إنّ هذا الشكل من الإذعان الذي تمّ تصوّره على أنه دوريّ، وبالتالي عادل، شكّل نموذجاً مقبولاً لإذعان الجماعة. وفي هذا الوقت اكتشفت النساء أن النوع الجديد من الإذعان المنتزع منهنّ لم يكن من النوع نفسه، ولا بدّ أنه تأسس بقوّة لكي يبدو كأنه من المتعذّر تغييره.

وكما أشار مياسّو (Meillassoux)، حالما تتأسّس الهيمنة الذكرية، فإنه يُنظر إلى النساء بطريقة جديدة. من الممكن أنه حتى في وقت أبكر نُظر إليهنّ على أنهنّ أقرب إلى «الطبيعة» من «الثقافة» وبالتالي أدنى، رغم أنهن لا يفتقرن إلى القوّة. وحالما يتم تبادلهنّ، يتوقّف النظر إلى النساء ككائنات بشرية متساوية؛ بل يصبحن أدوات لخطط الرجال، كالسلعة. «تصبح النساء مُشَيّئات لأنهنّ يُغْزينَ ويُحمينَ، بينما يصبح الرجال هم المُشَيِّئون لأنهم يغزون ويحمون»[78]. إن دمغة الانتماء إلى جماعة يمكن أن يُهَيمن عليها، تقوّي التمييز الأوّلي. وقبل وقت طويل نُظر إلى النساء كمجموعة أدنى.

إن سابقة النظر إلى النساء كمجموعة أدنى سمحتْ بنقل هذه الوصمة إلى أية مجموعة قابلة للاستعباد. وقدّم الخضوع المنزلي

---

(78) Peter Aaby, "Engels and Women," *Critique of Anthropology: Women's Issue*, vol. 3, nos. 9 and 10 (1977), p. 39, Paraphrasing Meillassoux.

للنساء النموذج الذي تطوّرت منه العبودية كمؤسسة اجتماعية.

حالما تصنّف مجموعة بأنها مستعبدة، فإنها تضع على نفسها دمغة أنّها استُعبدث، والأسوأ من ذلك، دمغة الانتماء إلى مجموعة قابلة للاستعباد[79]. تصبح هذه الوصمة عاملاً مقوّياً يعذر ويبرّر ممارسة الاستعباد في أذهان مجموعة مهيمنة وفي أذهان المستعبدين. إذا ذُوِّتتْ هذه الوصمة بصورة كاملة من قبل المستعبدين ـ سيرورة تستغرق أجيالاً كثيرة وتتطلّب العزل الفكريّ للمجموعة المستعبدة ــ يُدرك الاستعباد عندئذ كـ «طبيعي» وبالتالي كـ «مقبول».

في الوقت الذي صارت فيه العبودية واسعة الانتشار، كان خضوع النساء حقيقة تاريخية. وإذا حدث وفُكّر بالأمر آنذاك، لا بدّ أنه اكتسب دمغة العبودية: ذلك أن العبيد كانوا أشخاصاً أدنى كالنساء والذين كان من الممكن استعبادهم. إن النساء، المتوفّرات دوماً للخضوع، صار يُنظر إليهنّ الآن كأدنى كونهنّ عبدات[80]. وتألفت الصلة بين الوضعين في أنّ كلّ النساء اضطررن إلى قبول السيطرة على جنسانيتهنّ وسيروراتهنّ التناسلية من قبل الرجال أو المؤسسات التي يهيمنون عليها كحقيقة مقررة. إنّ الاستغلال الاقتصادي والاستغلال الجنسي بالنسبة إلى النساء العبدات كانا مرتبطين تاريخياً، وكانت حرية النساء الأخريات، التي لم تكن أبداً حرية الرجال، مشروطة باستعباد بعض النساء، وكانت دوماً مضيّقة بحدود على حركتهنّ ومدخلهنّ إلى المعرفة والمهارات. وبصورة معكوسة، كانت السلطة، بالنسبة إلى الرجال،مرتبطة مفهومياً بالعنف والهيمنة

---

(79) من أجل نقاش مفصّل حول كيف أنه حالما يُستعبد المرء فإنّ هذا يقود إلى فقدان الاعتبار الاجتماعي وإلى احتقار وتهميش الأشخاص المستعبدين سابقاً، انظر: Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, pp. 249-50.

(80) Aristotle, *Politics*, vol. I, pp. 2-7.

الجنسية. وكانت السلطة الذكرية تعتمد على توفر الخدمات الجنسية والاقتصادية للنساء في الحقل المنزليّ كما على توفر الأداء السلس لقوة الرجال العسكرية.

إن الفروق الطبقية والعرقية، التي تجلت لأول مرة في مأسسة العبودية، استندتْ إلى الصلة غير القابلة للفصل بين الهيمنة الجنسية والاستغلال الاقتصاديّ المتجلي في الأسرة الأبويّة والدولة القديمة.

الفصل الخامس

الزوجة والمحظيّة

إن المجموعات الرئيسية الثلاث المحفوظة من شرائع بلاد ما بين النهرين: شريعة حمورابي، قوانين الفترة الوسطى الأشورية، القوانين الحثّيّة، والشريعة التوراتية هي مصدر غنيّ للتحليل التاريخي[1].

---

(1) قرأتُ شريعة حورابي في الطبعات التالية: G. R. Driver and John C. Miles, *The Babylonian Laws*, 2 vols. (Oxford: [n. pb.], 1952), vol. I; vol. II (1955), Hereafter Referred to as Driver-Miles, "The Code of Hammurabi," trans. by Theophile J. Meek, in: James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 2nd ed. (Princeton: [n. pb.], 1955),

رجعتُ أيضاً إلى: David H. Müller, *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung* (Wien: [n. pb.], 1903), and J. Kohler and F. E. Peiser, *Hammurabi's Gesetz* (Leipzig: [n. pb.], 1904), vol. I.

إن جميع المقتطفات النصيّة هي من درايفر ومايلز.

Driver-Miles, "The Middle Assyrian Laws," trans. by Theophile J. Meek, in: J. M. Powis Smith, *The Origin and History of Hebrew Law* (Oxford: [n. pb.], 1931), and G. R. Driver and John C. Miles, *The Assyrian Laws* (Oxford: [n. pb.], 1935);

إن جميع المقتطفات النصية هي من درايفر ومايلز، *AL*،

"The Hittite Laws," trans by Albrecht Goetze, in: Smith

= Johann Friedrich, *Die Hethitischen Gesetze* (Leiden: [n. pb.], 1959).

شملتْ الإمبراطورية البابلية التي حكمها حمورابي بشراً من أصول إثنية وثقافية مختلفة، وامتدّتْ من نهر الفرات إلى ضفاف نهر دجلة، ولكنّ معاصريه لم يعدّوه إلا كملك قويٍّ بين عدد من الآخرين[2]. إن حمورابي، الذي جمع وعدّل الشرائع الموجودة سابقاً لأولئك البشر المختلفين الذين حكمهم، شرّبَ القوانين سلطة مكتبه وموافقة الإله شماش لكي يوسّع استخدامها وسلطتها لكي تشمل مملكته كلّها. وضمّتْ شريعته، التي نُقشتْ على مسلات مصنوعة من صخور الديوريت في حوالى 1750 قبل الميلاد، مجموعة كبيرة من القوانين التي مُورست في السابق على مدى مئات الأعوام. وتعود القوانين الحثية وقوانين الفترة الوسطى الأشورية إلى حقبة تمتد من القرن الخامس عشر إلى الحادي عشر. وسُجّلتْ شريعة العهد في فترة ما بين الجزء الأخير من القرن التاسع والجزء الأول من القرن العاشر، واستندت إلى قوانين صيغتْ وكانت قيد الاستخدام على مدى ثلاثمئة عام سابقة.

إذا ما نظرنا إلى هذه القوانين التي تمثّل أربعة مجتمعات مختلفة

= سأورد بشكل كامل في الهوامش نص تلك القوانين التي أعدّها مهمة لحجتي وأقدم عدداً من المراجع حول قوانين أخرى.

(2) C. J. Gaad, *CAH*, vol. 2, pt. 1, chap. 5,

يورد جاد رسالة مبعوث لملك ماري زمري ـ ليم إلى قبائل شبه بدوية في الفرات، خاطب فيها بعض الزعماء المحليين كالتالي: «ليس هناك ملك قويٌّ بنفسه. إن عشرة أو خمسة عشر ملكاً يتّبعون حمورابي، رجل بابل، ويتبع عدد مماثل ملك لارسا ريم ــ سين، ويتبع عدد مماثل ملك إشنونا إبالبايل (Ibalpiel)، ويتبع عدد مماثل ملك كاتانا أموتبايل (Amutpiel)، ويتبع عشرون ياريمليم (Yarimlim) ملك يمخد (Yamkhad)». (ص 181–182). مع ذلك، كان حمورابي هو الذي هزم ريمسين، ملك لارسا، وانتصر على حلف بين عيلام وغوتيوم وأشور وإشنونا، رغم أنه لم يستطع أبداً أن يهزم أشور. فيما بعد، هزمَ أيضاً ملك ماري، زمري ـ ليم.

في فترة تمتدّ ألف عام، يمكن أن نيأس من إمكانية اشتقاق أية إضاءات قوية منها حول المجتمعات المعنيّة، لولا حقيقة أنّه كانت هناك استمرارية للمفاهيم القانونية وممارسة قانونية مشتركة بينها(3). ذلك أنّ القوانين البابلية والأشورية تكشف عن تماثلات مهمّة؛ ومن غير المعروف إلى أية درجة تأثّرت الشريعة الحثّية بأي من الشريعتين الأُخريين، إذا كان قد حدث هذا. وتُعَدُّ قوانين الفترة الوسطى الأشورية تعديلات وتوضيحات لشريعة حمورابي. ولا تُظهر الشريعة اليهودية أي تأثير حثّي، ولكنّ نصف قوانين العهد متماثلة مع قوانين حمورابي ورغم ذلك فإنها تشير أكثر، بطرق ما، إلى شرائع بابلية أخرى.

حين نستخدم الشرائع كمصادر للتحليل التاريخي نطرح فرضيات منهجية معيّنة. نفترض أن القوانين تعكس أوضاعاً اجتماعية بطريقة محددة جداً. وقد عبّر عن هذا المبدأ بصورة جيّدة ج. م. بويس سميث (J. M. Powis Smith):

> يمكن القول، عموماً، إنّ التشريع يسبق أوضاع الحياة التي يهدف إلى التعامل معها، ولكنه ينشأ من أوضاع ومواقف موجودة فعلياً يهدف إلى توجيهها والسيطرة عليها(4).

يشيرُ سنُّ قانونٍ دوماً إلى أن الممارسة التي يُعلَّقُ عليها، أو التي يُشرّع من أجلها، موجودة وصارتْ إشكالية في المجتمع. مثلاً، إذا تزّوج الجميع من بنات أعمامهم، أو إذا لم يفعل أحد ذلك، لا حاجة لقانون لكي يمنع الممارسة أو يسمح بها. ولكن حين نجد

---

(3) تستند تعميماتي إلى: Smith, *The Origin and History of Hebrew Law*, pp. 15-17, and Driver Miles, *BL*, 1, p. 9, pp. 41-45.

(4) Smith, *The Origin and History of Hebrew Law*, p. 3.

قانوناً يعتبر ممارسة هذا الزواج خارجة عن القانون، لدينا الحق بالافتراض بأنّ (أ): العادة كانت موجودة و (ب): أنها صارتْ إشكالية في المجتمع.

إنّ الشرائع التي هي قيد النقاش تركّز بشدّة على قوننة السلوك الجنسي، حيث النساء مقيّدات أكثر بكثير من الرجال. وقد انعكس هذا في توزيع الموضوعات التي يتعامل معها القانون. فمن بين 282 بنداً في شريعة حمورابي، يغطي 73 منها موضوعات تتعلّق بالزواج والمسائل الجنسية. ومن بين 112 بنداً من قوانين الفترة الوسطى الأشورية المتبقيّة، يتعامل 59 منها مع الموضوعات نفسها. يمكن أن يُشيرَ هذا إلى وجود مشكلة اجتماعية في تلك الفترة، ويمكن أن يكون تشويهاً بسبب نقص المكتشفات الأثرية. ولكن حتى إذا كانت الألواح غير المكتشفة لقوانين الفترة الوسطى الأشورية تعالج نوعاً ما الخلل في التوازن، فإنّ التشديد على قوننة الزواج وسلوك النساء مذهل. فمن بين 200 قانون حثّيٍّ ليس هناك ستة وعشرون منها فحسب تتعامل مع الزواج وقوننة الجنس؛ من ناحية أخرى، إنها أكثر تقييداً للنساء من شرائع أخرى.

إن الاعتبار المنهجي الآخر هو حقيقة أنّ ما يعكسه القانون ليس بالضرورة ما مُورس سابقاً. نستطيع أن نفترض أن جزءاً كبيراً من شريعة بلاد ما بين النهرين كان يهدف إلى وضع مُثُل للسلوك بدلاً من قواعد وسوابق لحالات محددة. فقد افترضت شريعة حمورابي «مجموعة ثابتة من الأعراف المقبولة»[5]. يقول أ. ل. أوبنهايم (A. L.

---

(5) W. B. Lambert, "Morals in Anceint Mesopotamia," *Vooraziatisch Egypt Genootschap "Ex Oriente Lux" Jaarbericht*, no. 15 (1957-1958), p. 187, and Driver-Miles, *AL*, pp. 52-53, =

(Oppenheim بصراحة إنّ شريعة حمورابي «لا تُظهر أية علاقة مباشرة مع الممارسات القانونية لذلك الزمن»[6]. ويشير ف. ج. لامبرت (.W G. Lambert) إلى أن شريعة حمواربي كانت في غالب الأحيان غير قابلة للتطبيق، كما في الفقرة الشرطية القائلة إنّ جرّاحاً يقوم بعملية جراحية فاشلة يُعاقب بقطع يده. كان يمكن تطبيق هذا في بضع حالات فحسب؛ وإلا فإنّ هذا سينهي مهنة الجراحة فوراً. فضلاً عن ذلك، لم يُتَقيَّد عادة بالقانون أو يُستخدم، كما تُبَيِّن حقيقة أنّ في الآلاف من النصوص الباقية للدعاوى القضائية وعقود العمل لم يرد القانون إلا في حالة أو حالتين[7]. إن هذه الوثائق الباقية، التي تستند إليها معظم معرفتنا عن المجتمع البابلي، هي سجلات ينتمي معظمها إلى أبناء الطبقة العليا. لذلك نفتقر إلى معرفة واقع حياة الناس العاديين، التي تضع الشرائع القانونية في سياق من نوع ما. واضعين هذه القيود في الذهن، سيكون من الخطأ أن نفسّر القانون حرفياً أي أن نستنتج من وجود قانون أنه وصف سلوكاً فعلياً. إن ما يقوم به القانون هو وضع حدودٍ لسلوك مسموح به، ويقدم لنا خطوطاً توجيهية تقريبية نحو البنى الاجتماعية المتضمنة في القوانين. تقول لنا ما يجب وما لا يجب فعله وهكذا تصف بصورة أفضل قيم مجتمع معيّن أكثر مما تصف واقعه.

وفي حقبة جرتْ فيها تغييرات رئيسية في المُلكية والعلاقات السياسية، تخبرنا الأهمية المتبدلة لمسائل معيّنة بالنسبة إلى واضعي

= انظر أيضاً: J. J. Finkelstein, "Sex Offenses in Babylonian Laws," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 86 (1966).

(6) A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* (Chicago: [n. pb.], 1964), p. 158.

(7) Lambert, "Morals in Ancient Mesopotamia," *Voora Ziatisch Egypt Genootschap "Ex Oriente Lux" Jaarbericht*, p. 187.

القوانين والمصنّفين شيئاً ما عن تبدّل مرافق في القيم. فالتركيز المتزايد في شرائع بلاد ما بين النهرين على قوننة جرائم الملكية، وحقوق وواجبات المقرضين، والسيطرة على العبيد، وقوننة السلوك الجنسي للنساء، يخبرنا أن مسائل الجنس والطبقة والقوة الاقتصادية كانت إشكالية وتطلّبتْ تعريفاً، وأنّ تعريفاً كهذا ربط هذه الموضوعات بطرق محددة تماماً. وعلى نحو مشابه، إن حدّة العقوبة المفروضة على جرائم معيّنة مؤشر على القيم التي كانت تعتنقها الجماعة في وقت تدوين الشرائع. فشريعة حمورابي تفرض عقوبة الموت على أنواع معيّنة من السرقة؛ واقتحام المنازل؛ والتواطؤ في هرب العبيد؛ وأخطاء في البناء تنتج عنها حوادث مميتة؛ والسحر الأسود؛ والاختطاف؛ والإجهاضات؛ وقطع الطرق؛ والاغتصاب؛ وسفاح القربى؛ والتسبيب في أنواع معينة من الإجهاضات، والزنا الذي تمارسه الزوجات.

يعكس القانون الطبقة والعلاقات بين الجنسين، وبمقارنة الشرائع المختلفة نستطيع أن نرصد تبدّلات في هذه العلاقات. أخيراً، عبر مراقبة الحقائق التي يُسلّم بها القانون جدلاً، نستطيع أن نتعلم شيئاً ما عن البنية الخاصّة للمجتمع وقيمه.

كان يدير شريعة بلاد ما بين النهرين في المجتمعات الخاصة قضاة وزعماء من كل جماعة يشكّلون محكمة. وكان الشهود، الذين يُقسمون أن يقولوا الحقيقة، مقيدين بالخوف على الأرجح من لوم جيرانهم بقدر ما كانوا مقيّدين باحترام استخلاصات القانون. إن أحكام القضاة، التي كانت تُسجَّل عادةً على ألواح طينيّة وتُوقَّع من قبل شهود، بقيتْ في كثير من الحالات، واستُخدمتْ من قبل المؤرخين في تعليقاتهم على قوانين مختلفة. ففي الحقبة البابلية القديمة، شاركتْ النساء في العملية القضائية كشاهدات ومقدِّمات للدعوى، وليس كمُتّهمات فحسب.

ما هو متضمّن في كلٍّ من شريعة حمواربي، وقوانين الفترة الوسطى الأشورية هو مفهوم قانون الثأر (lex talionis)، فكرة أن العقوبة يجب أن تشمل عقوبة جسدية من الطرف المذنب تعكس الإساءة قدر الإمكان: العين بالعين، والسنّ بالسنّ، إلخ. إنّ شريعة حمواربي، وحتى بقوة أكثر، الشريعة الأشورية، تفرض أعباء مالية، كالغرامات، وألماً جسدياً متناسباً، كالجَلْد، لبعض الإزعاج. وقد عُدَّ هذا بعامة «تحسّناً»، وتقدماً في سيرورة ترميز العقوبة[8]. مظهر آخر للفكر والممارسة القانونيين المتضمنين في هذه الشرائع هو الاستعاضة: يمكن أن يستعيض رجل بأفراد عائلته، وخدمه أو عبيده لكي يتلقوا العقاب على جريمة ارتكبها هو. يكشف المفهوم علاقات القوة الحقيقية في المجتمع أكثر مما تفعل القوانين المحدَّدة. ومن الواضح أن الرجال كانوا في ذلك الزمن أقوياء بما يكفي لكي يستخدموا أعضاء أسرتهم ـ أي النساء والأطفال من الجنسين ـ بطريقة بحيث يقدمونهم كبدائل عنهم في حال العقوبة. وكانت ممارسة دفن الخدم والعبيد والأتباع مع ملك أو ملكة في القبر نفسه تجلياً أقدم لاستخدام الآخرين. استقرّت السلطة أولاً في الحكام الذين عُدّوا آلهة أو مبعوثين مباشرين للآلهة. ما هو مهمّ لفهم تطوّر

(8) يقول أ .س. دياموند (A. S. Diamond) إن قانون الثأر يمثل تقدماً على المفهوم القانوني الأقدم للعقوبات المالية على النسيب الأقرب بسبب أضرار حدثت. يورد، مثلاً، قوانين أور- نامو (Ur-Nammu) (أقدم من شريعة حمورابي بحوالى 300 سنة)، وفيها جميع العقوبات المفروضة على الأذى الشخصي مالية. إن قانون الأحوال الشخصية، بحسب وجهة نظره، أصبح راسخاً مع وصول الدول القوية، التي سحبتْ سلطة حلّ النزاعات، عبر الدفع مقابل الأضرار في معظم الأحيان، من مجموعات الأنسباء المتنازعة، إلى سلطة الدولة. وهكذا تُجرّم الإساءات، وفي غياب السجون، يصبح الإعدام أو تشويه العقوبة الملائمة. يشرح انتشار العقوبة المالية في القوانين الأشورية والحثية بأنها تعود إلى «ثقافتها الأبسط» و«مرحلتها الأكثر تخلّفاً» في التطور A. S. Diamond, "An Eye for an Eye," *Iraq*, vol. 19, pt. 2 (Autumn 1957), p. 155 and p. 153.

الهرميّة الطبقيّة هو رؤية هذا المبدأ موسّعاً لكي يشمل أرباب أسر مدنيين وغير ملكيين، وأن نشيرَ إلى أنّ أرباب أُسَر كهؤلاء كانوا، في الحقبة التي هي قيد النقاش، ذكوراً دوماً.

تعترف شريعة حمورابي بثلاث طبقات متميّزة من الناس وهي طبقة النبلاء، التي تشمل الكهنة ومسؤولي الحكومة؛ المدينيّون، أبناء الطبقة الوسطى، والعبيد. وتكون درجة العقوبة بحسب الطبقة، مع افتراض أن الأذى الذي لحق بشخص رفيع المستوى يستحق عقوبة أكثر حدّة من التي لشخص من مستوى أدنى. سنشيرُ إلى كيف يختلف تطور الطبقات والتمييز الطبقي بالنسبة إلى الرجال والنساء. من الجيد أن نذكر أثناء مناقشتنا لشريعة بلاد ما بين النهرين أن الوضع الطبقيّ كان مائعاً وليس بالضرورة موروثاً. كان مجتمع بلاد ما بين النهرين القديم يتّسمُ، كما قال أحد أبرز دارسيه، إ. ل. أوبنهايم (A. Loe Oppenheim): «بدرجة لافتة من الحراك الاقتصادي: الفقراء يتوقعون أن يصيروا أغنياء؛ والأغنياء يخافون من أن يصيروا فقراء؛ كلاهما يفزعان من تدخل إدارة القصر»[9]. فالانتقال من وضع طبقي إلى آخر كان سريعاً، وفي حالة المدينين، كان غالباً كارثيّاً لاقتصاد الأسرة. ويتعلّق جزء كبيرٌ من شريعة حمواربي بمحنة المدينين وعائلاتهم. فمحصول سيء لعام، بسبب الجفاف أو أي عدد من كوارث الأسرة الأخرى، قد يجبر شخصاً على الاستدانة. وبنسب الربا التي كانت معتادة آنذاك، سيجد نفسه حالاً غير قادر على أن يسدّد رأس المال ناهيك عن الفائدة[10]. كان يستطيع أن يدرأ

(9) Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 87.

(10) Driver-Miles, *BL*, I, pp. 174-176,

إن البند 50 من شريعة حمورابي يحدد 33,5٪ من الفائدة على قرض الحبوب و20٪ من الفائدة على قرض النقود. يعدّ درايفر ومايلز هذا بأنه يمثل جيداً ويشير إلى أن نسب الفائدة الأشورية ثُبّتت أيضاً في 25- 33,5٪. (هذه الإشارة هي في ص 176).

التخلّف عن التسديد لفترة عبر ربط زوجته أو أطفاله بخدمة الدَّيْن. وقد حدّدتْ شريعة حمورابي فترة استعباد رهن الدين بثلاث سنوات[11]. وبحسب عادة أقدم، كان يمكن أن يُستَرقَّ المدينون البابليون طيلة الحياة.

إن شريعة العهد العبري (سفر الخروج. 21:2–11) تنصّ على أنّ عبد الدين يُحرّر بعد ست سنوات من الخدمة، تاركاً خلفه زوجة عبدة وأطفالاً عبيداً. إذا اختار البقاء مع أسرته، فإنّه يُودَع في عبودية دائمة. أما عبدة الدين فإنها لا تُحرّر كالذكر: يمكن أن تُستردَّ، أو تمنح لابن السيد كزوجة، أو يتزوجّها السيّد نفسه. ينصّ القانون على أنه إذا لم يتزوّجها السيّد، فإنه يجب أن يعاملها جيّداً، أو يجب أن تُحرّر[12]. إن الافتراض هنا هو أن عبدة الدين استُخدمت، في فترة استعبادها، كمحظيّة. وعلى الأرجح أنها حالما تُحرّر، لن تكون

(11) يقول البند 117 من شريعة حمورابي: «إذا صار شخص عرضة للاعتقال وفقاً لعقد مبرم وباع زوجته وابنه أو ابنته أو قدمهم للخدمة لمدة ثلاث سنوات فإنهم يجب أن يقوموا بالعمل في منزل الذي اشتراهم أو أخذهم للخدمة؛ في العام الرابع سيُحرّرون». Driver-Miles, *BL*, II, pp. 47-49.

انظر أيضاً: الفصل السادس لمناقشة هذا الموضوع.

(12) استـخـدمـتُ *The Holy Scriptures According to the Masoretic Text* (Philadelphia: [n. pb], 1917),

كمصدر لمقتطفاتي من التوراة. (Exod. 21: 2-11, Deut. 15: 12-15, 18)،

من أجل التفسير، انظر: Driver -Miles, *BL*, I, p. 221.

تؤكد سجلات نوزي (Nuzi) الاستخدام المتكرر للعبدات كمحظيات أو كزوجات لعبيد أسيادهن. في سجل نوزي (V 437)، مثلاً، يتخلص رجل من أخته ويمنحها إلى رجل سيقدمها كزوجة لعبده. ينص العقد على أنه إذا توفي زوجها العبد، يجب أن تتزوج من زوج عبد آخر، وإذا توفي تتزوج من آخر أيضاً، وهلمّ جرّا. يأتي هذا السجل من مجتمع كان لنساء النخبة فيه سلطة تفويضية كبيرة. وكان بوسع النساء المالكات الانخراط في صفقات تجارة ومبيعات، تتضمن في غالب بيع عبيد وأطفال Cyrus H. Gordon, "The Status of Women Reflected in the Nuzi Tablets," *Zeitschrift für Assyriologie, Neue folge* (1936) Band IX, p. 152, p. 160 and p. 168.

صالحة للزواج، وهكذا يمكن أن تُجبر على البديل الوحيد، الدعارة. يعتقد ج. م. بويس سميث (J. M. Powis Smith) أن «القانون... في الواقع مُراع لحقوق العبدة، إذا وضعنا في الاعتبار أوضاع الحياة التي كانت خاضعة لها»[13]. سأقول إنّ قانون العهد يقدّم دليلاً إضافياً على الاستخدام العام للعبدات كمحظيات، وعن الفروق الحادّة في الموقع الطبقي للعبيد الذكور والإناث. كان بوسع الذكور في العبودية اليهودية استئناف حيواتهم كرجال أحرار في العام السابع. من ناحية أخرى، إنّ عبدات الدين، كنّ يستطعن أن يقمن بخطوة نحو الأعلى في التسرّي أو حتّى الزواج، أو خطوة نحو الأسفل، إلى العهر. كانت خدماتهنّ الجنسية تحدّد مصيرهنّ. سنصادف المبدأ القائل بأنّ موقع الرجل الطبقي تحدّده علاقاته الاقتصادية، ويُحدد موقع المرأة علاقاتها الجنسية في عدد من أمثلة أخرى في هذه الحقبة من تشكّل المجتمع الطبقيّ. إنه مبدأ بقيَ صالحاً لآلاف الأعوام.

ما الذي نستطيع تعلّمه عن الأوضاع الاجتماعيّة لنساء بلاد ما بين النهرين من الشرائع؟

أبرز المجتمع الأبوي التحدّر من النسب الأبوي، وقوانين الملكية التي تضمن حقوق الإرث للأبناء، والهيمنة الذكرية في الملكية والعلاقات الجنسية، البيروقراطيات العسكرية والسياسية والدينية. وقد دعمت هذه المؤسسات العائلة الأبوية وبدورها أعادت خلقها باستمرار.

ثمّنتْ العائلات البابلية ولادة الأبناء أكثر بكثير من ولادة البنات. فقد حملَ الأبناء اسم الأسرة نحو الأمام واستطاعوا تعزيز ملكية العائلة ومصلحتها بالإدارة الجيّدة، والبسالة العسكرية، و/أو الخدمة للهيكل أو الملك. عُدَّ الأبناء أيضاً جوهريين لرفاه الوالدين في ما بعد

---

(13) Smith, *The Origin and History of Hebrew law*, p. 20.

الحياة، لأنهم فقط يستطيعون أن يؤدوا طقوساً دينية معيّنة للموتى. وبسبب هذه الاعتبارات، كان الزوجان اللذان من دون أولاد، والمخصيون، أو العزّاب من الرجال أو النساء، والأخيرات كنّ عادة كاهنات يتبنون أولاداً لتأمين رعايتهم في الشيخوخة.

كانت سلطة الأب على أولاده غير محدودة، كما رأينا قبلاً. فالسلوك التمردي لابن يضرب والده عُدَّ في شريعة حمورابي إساءة خطيرة، كان يمكن أن يعاقب عليها بقطع يد الابن. وحين يقوم ابن مُتبنّى، بتحطيم الرابطة الأبوية ناكراً الأب الذي تبنّاه، فإن العقوبة هي قطع لسان الابن (شريعة حمواربي، البندان 192-193). إن القانون اليهودي أكثر حدّة، ويقضي بإعدام الابن من أجل جرم ضرب أيّ من الوالدين(14). وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجريمة الرئيسية في شريعة حمورابي هي تمرد الابن ضد الأب، في الشريعة اليهودية فقط تشمل الجريمة كلاً من الأب والأم. أعتبر هذا إشارة إلى تدرّج دور الأم إلى الأعلى. تحتلّ دوراً اجتماعياً قريباً نوعاً ما من دور الأب. في الشريعة اليهودية فقط تشمل الجريمة كلاً من الأب والأم. أعتبر هذا إشارة إلى تدرّج دور الأم إلى الأعلى في

(14) ينص البند 195 من شريعة حمورابي: «إذا ضرب ابنٌ والده، يجب قطع راحة يده»، Driver-Miles, *BL*, II, p. 77.

البندان 192-193: «إذا قال الابن المُتبنّى لموظف كبير في البلاط، أو ابن مُتبنى لامرأة منذورة، قاما بتربيته: أنت لستَ والدي أو أنت لستِ أمي، يجب أن يُقطع لسانه» Driver-Miles, *BL*, II, pp. 75-77.

تنويه: إن كلمة «منذورة» تسمي هنا كاهنة سال- زيكروم (Sal-zikrum). إن كاهنات كأولئك، بما أنهن مُنعن من إنجاب الأطفال، كنّ يتبنّين الأطفال لتأمين خدمتهنّ في سن الشيخوخة. يتضح من هذا أن «الأب» و«الأم» المذكورين في البند 192 غير متزوجين، ولكن الإشارة هي إلى حالتين مختلفتين، في إحداهما يتبنى موظف بلاط الابن وفي الأخرى تتبناه كاهنة سال- زيكروم. انظر: Driver-Miles, *BL*, I, pp. 401-405.

هذه الشريعة[15]. إنّ احتمال السلوك التمردي من قبل الابنة غير مذكور في القوانين، ربما لأنها كان يمكن أن تُزوّج بسهولة أو تُباع إذا كان سلوكها مزعجاً لوالديها.

كان المكسب الرئيسي للعائلات من إنجاب بنات هو احتمال أن يصبحن زوجات. فثمن العروس الذي كان يُدفع مقابل ابنة كان يُستخدم عادة لتمويل الحصول على عروس للابن. وكانت الزيجات في بلاد ما بين النهرين، بعامة، يرتبها والد العريس عبر التفاوض مع والد العروس. وكان العريس أحياناً يفاوض بنفسه والد العروس. وكان تبادل الهدايا أو النقود، الذي يُختتم به الزواج، هو موضوع قوانين كثيرة في شريعة حمورابي. كان والد العريس يدفع لوالد العروس هدية خطوبة (bibilum) وهدية زفاف (tirhatum)، وعندئذ كانا يُعدّان مخطوبين، ولكن العروس تبقى في بيت والدها إلى أن يُتمّم الزواج بالاتحاد الجنسي. وكان هناك ترتيب متبادل لعروس طفلة يتم اختيارها عادة من قبل والد العريس وتذهب للعيش في منزل الحَمي. وإلى أن يحين وقتُ الزواج، تعمل كخادمة في منزل الحمي. ويمكن أن يُلاحظ كم تمخّضَ الترتيب نفسه عن إساءات معاملة كثيرة في العقوبات الحادة التي يفرضها البندان 155–156 من شريعة حمورابي ضدّ الحمي الذي يغتصب الفتاة. إذا عاشر الابن الفتاة في وقت أبكر، فإنّ الحما يُعامل كزانٍ ويواجه عقوبة الموت غرقاً. إذا اغتصبَ الفتاة وهي عذراء، يتوجّبُ على الحمي أن يدفع لها غرامة، ويعيد أية ملكية أحضرتها معها كالمهر، ويعيدها إلى منزل

---

(15) «ومن شتمَ أباه أو أمّه يُقتل قتلاً» (**الكتاب المقدس**، سفر الخروج 21: 15). تعليق وإشارة إلى الشريعة اليهودية، **الكتاب المقدس**، سفر الخروج 21: 15.

Driver-Miles, *BL*, I, pp. 407-408.

والدها[16]. من المهم أنّ القانون يقول في حالة كهذه: «ويمكن أن يتزوجها زوج كما يحلو لها». هذا واحد من الأمثلة القليلة التي يسمح فيها القانون للمرأة ببعض الخيارات المحدودة في اختيار زوج، مفترضين دوماً أن والدها موافق على خيارها. يجب أن نذكر أيضاً الإشارة العرضية إلى احتمال أن يمارس الابن الجنس مع العروس الطفلة. لا يوجد عقوبة على هذا، بما أنها كمخطوبة هي ملكية جنسية من قبل.

يمكن أن يُكمل الزواج أيضاً عبر توقيع عقد زواج[17] (riksatum). إن عقوداً كهذه يمكن أن تهب الزوجة حقوق ملكيّة معيّنة، تحدّد وضع الحقوق في حالة الانفصال، ويمكن أن ينقذها من كونها عرضة للاستعباد من أجل ديون جلبها الزوج على نفسه قبل الزواج.

وبعد أن يُتمّم الزواج، يقوم والد العروس بمنحها مهراً (بالبابلية: seriktum)، ويعرف أيضاً باسم «تسوية» (nudunnum). إذا كان للزوجة أولاد، فإنّ مهرها ينتقل إليهم عند موتها (شريعة حمورابي: البندان 162-172). إن البند (29) من قوانين الفترة

(16) البند 155 من شريعة حمورابي: «إذا اختار رجل عروساً لابنه وكان ابنه قد جامعها، وإذا بعد ذلك جامعها وأمسكوا به فإنه يُقيّد ويُلقى في الماء» .Driver-Miles, *BL*. II, p. 61,

البند 156 من شريعة حمورابي: «إذا اختار رجل عروساً لابنه ولم يكن ابنه قد جامعها، وإذا فيما بعد جامعها، يجب أن يدفع نصف مَنًا (وحدة وزن قديمة تتراوح بين باوند وباوندين) من الفضة، وأيضاً أن يعوّضها أي شيء أحضرته من منزل أبيها، ويمكن أن تتزوج من شخص وفق رغبتها». المصدر نفسه.

(17) إن الموضوع مثير للجدل. يعدّ درايفر ومايلز العقد جوهرياً لجعل زواج طبقة عليا شرعيّاً. يعدّه آخرون اختيارياً. من أجل تفاصيل هذا النقاش لعقد الزواج انظر: Samuel Greengus, "The Old Babylonian Marriage Contract," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 89 (1969), pp. 505-532.

الوسطى الأشورية يتضمّن فقرة شرطية مماثلة حول المهر الذي ينتقل من الأم إلى الأبناء.[18] فأثناء الزواج يستلم الزوج إدارة المهر؛ وبعد موته تتولى الزوجة ملكيته وتستخدمه بقية حياتها، حتى ولو تزوّجتْ من جديد (شريعة حمورابي: البندان 173-174)[19]. وإذا طلّق الزوج زوجته إذا لم تنجب أولاداً، أو بسبب المرض، ورغب بالزواج من

---

(18) البند 162 من شريعة حمورابي: «إذا تزوّج الرجل امرأة وأنجبت له أولاداً، ثم ذهبت تلك المرأة بعد ذلك إلى مصيرها، فإن والدها يجب ألا يرفع دعوى عليه من أجل المهر؛ إن مهرها ملك لأبنائها». (Driver-Miles, *BL, II*, p. 63).

البند 172 من شريعة حمورابي: «إذا لم يقدم لها زوجها هبة، يجب أن يعيدوا لها مهرها ويجب أن تحصل على حصة كوريث من ملكية مسكن زوجها. إذا واصل أبناؤها اضطهادها لجعلها تخرج من المسكن، يجب أن يحدد القضاة حقائق قضيتها ويعاقبوا الأبناء؛ يجب ألا تخرج تلك المرأة من منزل زوجها. إذا قررت المرأة الخروج، يجب أن تتخلى عن الهبة التي منحها إياها زوجها لأبنائها؛ يجب أن تأخذ مهرها الذي أحضرته من منزل والدها، ويمكن أن يتزوجها رجل وفق رغبتها». المصدر نفسه، ص: 67.

القانون 29 من الفترة الوسطى الأشورية: «إذا دخلتْ امرأة منزلَ زوجها، فإن مهرها وكل ما أحضرته من منزل والدها، أو كل ما منحه لها حموها لدى دخولها، يُحفظ لأبنائها؛ ولا يحق لأبناء حميها المطالبة به. ولكن إذا عاش زوجها أكثر منها (؟) فإنه يمكن أن يمنح ما يشاء لأبنائه» Driver-Miles, *AL*, p. 399.

من أجل تفسير لبندي شريعة حمورابي 162 و172، انظر: Driver-Miles, *BL*, I, p. 344 and pp. 351-352.

للتعليق على القانون الأشوري 29 انظر: Driver-Miles, *AL*, pp. 189-90 and pp. 205-211.

أنا مدينة للدكتورة آن كيلمر (Anne Kilmer) من قسم الدراسات الشرقية في جامعة كاليفورنيا، ببيركلي من أجل معرفة حقيقة أن كلمة «أبناء» هنا يمكن أن تعني الأولاد والبنات في آن واحد معاً، أي أبناء أي جنس.

(19) البند 173 من شريعة حمورابي: «إذا أنجبت تلك المرأة في المنزل الذي دخلتْ إليه أبناء لزوجها الثاني، فبعد أن تموت هذه المرأة فإن أبناء الزوج الأول والثاني يتقاسمان مهرها» Driver-Miles, *BL*, II, p. 67.

البند 174: «إذا لم تنجب أبناء لزوجها الثاني، فإن أبناء الزوج الأول يجب أن يأخذوا مهرها». المصدر نفسه، ص: 69.

Commentary, *BL*, I, pp. 350-353.

أخرى، فإن الزوجة الأولى تستطيعُ البقاء في منزله والحصول على الإعالة. إذا لم يناسبها هذا واختارت تركه، فإنها تستطيع استعادة مهرها[20]. وحين تموت امرأة لم تنجب أولاداً، فإنّ الحما يجب أن يعيد هدية الزفاف إلى الزوج، ويجب أن يعيد الزوج مهر الزوجة إلى الحمي[21].

من الواضح أنّ الترتيبات المالية الممنوحة قوة القانون هنا لم تكن ممكنة إلا بين العائلات المالكة. وفي الحقيقة، إن هذه القوانين ضمنتْ بقاء الملكية ضمن طبقة المالكين عبر تشجيع التكاثر المتجانس، أي الزواج بين شركاء من منزلة اجتماعية متساوية. وقد أُنجز هذا عبر منح الأطفال من كلا الجنسين حقوق ميراث، فالأبناء يرثون لدى موت الأب، والبنات يحصلن على إرثهنّ في صيغة مهر. إن الإشراف الصارم على الفتيات لضمان العفّة قبل الزواج، والسيطرة العائلية القوية على انتقاء شركاء الزواج، قوّى الميل إلى التكاثر المتجانس أكثر. وأنشأ المهر ونقود التسوية تمويلاً مشتركاً للزوجين،

---

(20) البند 148 من شريعة حمورابي: «إذا تزوج رجل امرأة وأصيبت بالملاريا، وانطلق ليتزوج امرأة ثانية، يمكن أن يتزوجها. يجب ألا يطلق التي أُصيبت بالملاريا؛ يجب أن تمكث في منزله الذي بناه، ويجب أن يواصل العناية بها طالما هي حية».

البند 149 من شريعة حمورابي: «إذا لم توافق تلك المرأة على السكن في منزل زوجها، يجب أن يعيد لها مهرها الذي أحضرته من منزل أبيها وهكذا يجب أن تذهب بعيداً» Driver-Miles, *BL*, p. 59, and Commentary, I, pp. 309-311.

(21) البند 163 من شريعة حمورابي: «إذا تزوج رجل من امرأة ولم تُنجب له أبناء، وانطلقت تلك المرأة إلى مصيرها؛ إذا أعاد إليه حموه هدية الزفاف التي أحضرها ذلك الرجل إلى منزل حميه، فإن زوجها يجب ألا يحق له المطالبة بمهر تلك المرأة؛ إن مهرها ينتمي إلى منزل والدها».

القانون 164: «إذا لم يعد هذا الحمو هدية الزفاف إليه، يجب أن يحسم الكمية الكاملة لهدية زفافها من المهر ويجب أن يعيد ما تبقى من مهرها إلى منزل أبيها» Driver-Miles, *BL*, II, p. 63, and Commentary, I, pp. 252-259.

مما جعل الزواج أكثر استقراراً عبر منح كلٍّ منهما فائدة مالية فيه. كان الزوج يتمتع بإدارة ملكيته وملكية زوجته في فترة حياته، ولكن كان عليه أن يحافظ على مهر زوجته، لكي يضمن الميراث لأبنائه، ولكي يقدم لها الدعم حين تترمل في آن واحد معاً. وكانت الزوجة تمتلك حق استخدام مهرها وبالتالي كانت مهتمة بالاستثمار وزيادته، بالطريقة نفسها التي امتلكت كاهنة الهيكل الحق. يفسّر هذا النشاط التجاري للنساء النبيلات وحقوقهن المدنية والاقتصادية المعتبرة. إن التناقض الظاهر في أنّ نساء الطبقة العليا كان لهنّ حقوق اقتصادية، حتى ولو كانت حقوقهنّ الجنسيّة مقيدة بصورة أكبر، جزء أساسي من تشكّل الأسرة الأبويّة. وقد شخّص عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية جاك غودي (Jack Goody)، في دراسته الشاملة لأنظمة الزواج في العالم، هذا التطوّر كنموذجي للمجتمعات الأوراسية المستندة إلى زراعة المحراث، وأبرز فرزاً طبقيّاً معقّداً، وتقسيمات متقنة للعمل. إن مثل هذه المجتمعات طورت بعامة، زواجاً عائلياً أحاديّاً، وتكاثراً متجانساً، وتشديداً قويّاً على السلوك الجنسي للنساء. إن حالة بلاد ما بين النهرين هي إحدى أقدم نماذج مجتمعات كهذه[22].

---

(22) يقول درايفر ومايلز إن المهر بديل لميراث المرأة. يشيران إلى حقيقة أن كاهنة، إذا لم تُمنح مهراً، مخوّلة لحصة واحدة من ميراث والدها بعد وفاته. يمكن أن يعني هذا «أن كلّ امرأة لها الحق في أن ترث إذا لم تُمنح مهراً» *BL* I, p. 272.

انظر: Jack Goody, *Production and Reproduction: A Comparative Study of The Domestic Domain* (London: [n. pb.], 1976),

ربط جاك غودي (Jack Goody) ظاهرة ما دعاه بـ «نظام توريث الذكور والإناث»، نقل الملكية إلى الأطفال من كلا الجنسين، بالمرتبة الطبقية. يعدّ غودي منح المهر لامرأة معادلاً لوراثتها جزءاً من ملكية الأسرة. يقارن نظام نقل الإرث إلى الذكور والإناث السائد في البلدان الأوراسية مع النظام الأفريقي، الذي فيه لا يُعتمد على أملاك زوج وافته المنيّة لدعم =

وبينما من المفيد الكشف عن صلات كهذه وتصنيف المجتمعات في العالم كلّه، وإظهار الصلة بين الملكية والجنس، يجب أن ندفع التحليل خطوة أخرى إلى الأمام ونشير إلى أنّ منح الأبناء والبنات حقوق الميراث من أجل الحفاظ على الأسرة لا يعني أنّ لهم حقوقاً متساوية. في الحقيقة، يظهر مثال بلاد ما بين النهرين بوضوح أن الملكية تمرّ هنا من رجل إلى رجل، من ربّ أسرة ذكر إلى ربّ أسرة ذكر، ولكنها تمرّ عبر النساء. كان للمرأة حقّ استخدام مهرها مدى الحياة، ولكنّ زوجها (أو أولادها) لهم حقوق مكتسبة في تلك الملكية، التي تنتقل إليهم بعد الموت. في حال الطلاق، أو إذا لم تُنجب أبناء، يُعاد المهْرُ إلى والدها (أو إخوتها). لا تستطيع المرأة أن تتخلّى عن ملكيتها أو تورّثها، وهكذا فإنّ حقوقها محدودة بصورة كبيرة. وممّا له دلالة أكبر هو أنّ هذه الحقوق، كما هي، تعتمد على خدماتها الجنسية والتناسلية لزوجها، وخاصّة على إنجاب أولاد له.

يرى الأنثروبولوجيون صلة سببيّة قويّة بين تنظيم الإرث والملكية المادية والسلوك الجنسي، إلا أنّ المختصّين بتاريخ

= زوجة بقيت على قيد الحياة. لا تحضر النساء مهوراً إلى الزواج ولا يحصلن على أي شيء حين ينتهي هذا الزواج. انظر: المصدر نفسه، ص 7، 11، 14–22.

في مقارنة بين المجتمعات في أنحاء العالم، تُظهر الصلة بين عمل المرأة وبنى الزواج، تصل إيستر بوزروب (Esther Boserup) إلى اكتشافات مشابهة للتي وصل إليها غودي:
Esther Boserup, *Women's Role in Economic Development* (London: [n. pb.], 1970).

(23) إن الجدل ملخّص في: Driver-Miles, *BL*, pp. 259-265.

وتوسّع في: Driver-Miles, *AL*, pp. 142-160. من أجل وجهات نظر كاشيكر، انظر: Paul Koschaker, *Rechtsver gleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Königs von Babylon* (Leipzig: [n. pb.], 1917), pp. 130-185,
ترجمت غيردا ليرنر جميع المقتطفات المأخوذة من هذا الكتاب.

الأشوريين هم أكثر اهتماماً بالحالات الخاصّة وكيفية تأويلها. ثمة تأويلان رئيسيان بخصوص طبيعة الزواج البابلي. وفي وجهة النظر التي يعتنقها كلٌّ من درايفر ومايلز، أنّ قانون الزواج البابليّ يمثّل تقدّماً في حقوق النساء عبر تأمين حقوقهنّ الاقتصادية والقانونيّة في الزواج.فهما يريان أنّ هدية الزفاف ليست ثمناً لشراء العروس وإنما هدية رمزية تكمل الزواج، وهي تمثل راسباً ثقافيّاً من عادة قديمة لشراء العروس[23]. لم يتوسّع درايفر ومايلز حول أصل وتطوّر «العادة الأقدم» لشراء العروس. استنتجا من أدلة إبرام عقود الزواج أن عقوداً كهذه كانت، منذ زمن حمورابي فصاعداً، الخطوة الجوهرية في جعل الزواج شرعياً وتمييزه من التسرّي. وبيّنا أنّ عقود الزواج البابلية القليلة الموجودة مختلفة جداً عن فواتير البيع. قالا أيضاً إنّ حقيقة أنّ ثمن العروس كان دوماً أدنى كثيراً من سعر الفتاة العبدة في السوق يظهر بوضوح أنها لا تستطيع أن تمثّل سعر بيع[24].

إن وجهة النظر المغايرة، التي يبديها بول كاشيكر (Paul Koschaker) ومعظم المختصّين الأوروبيين بالتاريخ الأشوري، هي أنّ الزواج البابلي كان زواجاً بالشراء، وأن سعر العروس في الواقع كان يقوم العريس، أو عائلته، بدفعه فعلياً للعروس[25]. يلفتُ

---

(24) Driver-Miles, *BL*, I, p. 263, on marriage contracts, and Driver -Miles, *AL*, p. 145, on sales price of slaves,

أثناء حكم السلالة البابلية الأولى كان سعر العروس الخاص بفتاة حرة من 5 إلى 30 شاقلاً؛ 5 شاقلات للفتاة المحرّرة. في الوقت نفسه كان سعر فتاة عبدة من 33 إلى 84 شاقلاً. Driver-Miles, *AL*, p. 145 من ناحية أخرى، تظهر ألواح نوزي أن «المبلغ العادي الذي يُدفع مقابل فتاة عادية ذات جسد قوي هو 4 شاقلات من الفضة، سواء... كزوجة أو خادمة». غوردن انظر أعلاه (الهامش رقم 12 من هذا الفصل)، ص 156.

(25) «يبدو أن أفكار كاشيكر حظيت بقبول عالمي تقريباً»، Driver-Miles, *AL*, p. 142.

كاشيكر الانتباه إلى وجود صيغتين للزواج في بلاد ما بين النهرين. كانت الصيغة الأقدم، التي استمرت وقتاً طويلاً، هي الزواج من دون إقامة مشتركة. كانت الزوجة تبقى في منزل والدها (أو والدتها)؛ وكان الزوج يمكث معها كزائر عرضي أو دائم. ثمة انعكاسات لوجود صيغ زواج كهذه في شريعة حمورابي وفي السجلّ التوراتي، حيث يدعى زواج البينة (beena)، وهو شكل من الزواج يسمح للمرأة باستقلالية أكبر ويجعل الطلاق أسهل لها. يعتقد كاشيكر أنّ شريعة حمورابي وقوانين الفترة الوسطى الأشورية جعلتْ الصيغة الأخرى، التي هي الزواج الأبويّ، رسمية، وصارت بالتدريج مهيمنة. في نمط الزواج هذا تستقر الزوجة في منزل الزوج، وتعتمد كليّاً على دعمه. وكان من غير الممكن أن يتحقق الطلاق بالنسبة إلى الزوجة. يعتقد كاشيكر أن نمط الزواج هذا بدأ في البداية كزواج بالشراء، ولكنه تطوّر في زمن غوديا اللغاشي (Gudea of Lagash) (حوالى 1205 ق.م.) إلى زواج بعقد مكتوب. كان هذا التطور سمة من سمات المجتمع السومريّ؛ ولكنّ المجتمعات الساميّة احتفظتْ بالصيغة الأقدم من الزواج الأبويّ. وكلا المفهومين مذكور في شريعة حمورابي[26].

> كان الزواج الساميّ القائم على الشراء مختلفاً عن الزواج السومري، الذي بدأ أيضاً كزواج شراء، ولكنه تجاوز هذا المفهوم منذ وقت طويل... وقد أدخل حمورابي، بحكمته،

(26) Koschaker, *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Königs von Babylon*, pp. 150-199, and Driver and Miles, *AL*, pp. 138-161.

حول زواج البينة، انظر: Elizabeth Mary MacDonald, *The Position of Women As Reflected in Semitic Codes of Law* (Toronto: [n. pb.], 1931), pp. 1-32, esp. pp. 5-10 and p. 24.

المفهومين كليهما في شريعته. وضع إلى جانب الزواج القائم على الشراء الزواج من دون هدية زفاف، وإلى جانب هدية الزواج وضع هدية الخطوبة السومرية(27).

هكذا يحاول كاشيكر شرح التناقضات في شريعة حمورابي، التي لفتنا الانتباه إليها. يحذّر أيضاً من قراءة تبسيطية لفرضيته، تفسّرها بأنها تعني بأن الزوجة كانت تُمتلك كعبدة. يتفق مع درايفر ومايلز بأن ثمن العروس لم يكن المكافئ الاقتصادي للزوجة. ولكنه كان، كما يشيرُ، مكافئها القضائي. «إنّ الزواج زواج بالشراء حتى حين تكون العلاقة القضائيّة الناتجة عنه ليست ملكية الزوجة ولكن السلطة القانونية للزوج على الزوجة»(28). إن التمييز موح جداً من وجهة نظرنا لأنه يعرّف نوعاً جديداً من علاقة القوة بين الزوج والزوجة، التي لم يكن لها مكافئ في المجتمع الأقدم.

يبدو كأنّ الدليل الأنثروبولوجيّ الحديث يدعم إعادة بناء كاشيكر لتطوّر تاريخيّ من الزواج من دون إقامة مشتركة إلى زواج أبويّ مرتبط بـ «موقع الأب». إن السابق هو صفة مميزة أكثر للقبائل البدوية وقبائل الجني والقنص، بينما الثاني حصل في صلة مع زراعة

(27) Koschaker, *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Königs von Babylon*, pp. 182-183.

(28) المصدر نفسه، ص 198-199،

يستخدم كاشيكر أيضاً الأدلة الفلسفية لدعم موقفه (ص 153-154) إن كلمة «زواج» بالسومرية تختلف بالنسبة إلى الرجل والمرأة. إن رجلاً «يتخذ زوجة»، ولكن المرأة موصوفة بأنها «تدخل منزل رجل». يقول كاشيكر إن كلمة الزواج المطبقة على الرجل مشتقة مباشرة من «يأخذ، يمسك، يمتلك»، وتدعم هذه الحقيقة تفسيره للزواج عبر الشراء. ورغم أن درايفر ومايلز يوافقان في مكان آخر أن المرأة «هي شيء وليست ذاتاً للزواج»، فإنهما يدحضان رأي كاشيكر مبيّنين أن الفعل المعنيّ يعني «الحصول على الملكية»، ولكن هذا لا يعني أبداً «الشراء». حين يتم الحصول على الشيء عبر الشراء فإن الحاصل عليه يقال إنه «استولى» أو «استلب» الشيء المعني Driver-Miles, *BL*, I, pp. 263-264.

المحراث. لا درايفر ولا مايلز ولا كاشيكر يشرحون بدقة أصل الزواج بالشراء؛ فقد افترضوا وجوده فحسب، وبيّنوا كيف انحلّ. إن فهماً لهذا التطوّر ممكن فحسب إذا اعتبرنا الطبقة عاملاً. فالزواج بالشراء كان ظاهرة طبقية، ولم ينطبق على نساء الطبقات كلّها بطريقة متساوية.

إن الحقّ العرفيّ لأعضاء الأسرة الذكور (الأبُ الأخ، الأعمام) في مبادلة أعضاء الأسرة الإناث في الزواج سبق تطوّر العائلة الأبويّة وكان أحد العوامل التي قادت إلى صعودها. ومع تطوّر الملكية الخاصة والفرز الطبقيّ، صار لهذا الحقّ العرفيّ أهمية اقتصادية. صار أرباب الأسر الذكور الآن ملزمين بالتخلص من أعضاء أسرهم عبر الزواج بطريقة تزيد ثروة الأسرة وتحافظ على منزلتها أو تحسّنها. لعبتْ النساء دوراً مهمّاً باطّراد في اقتصاد الأسرة: ليس كمنتجات للبضائع الاقتصادية، وكمنتجات أطفال ومربيّات لهم، وكخادمات فحسب، وإنما أيضاً كأشخاص حُوّلتْ خدماتهن الجنسية إلى سلع قابلة للتسويق. إنّ الخدمات الجنسية والتناسلية للنساء هي التي شُيِّئتْ، وليس النساء أنفسهنّ.

استخدمتْ عائلات الطبقة العليا زواج بناتها مطيّةً لتقوية سلطتها الاجتماعية والاقتصادية. فقد دعّمتْ التحالفات العسكرية والتجارية. واستطاع الآباء تخصيص بعض بناتهم لخدمة الآلهة، وكان لهذا ميزة روحية في ضمان بركات الإله وميزة اقتصادية في إعادة مهر الفتاة، الذي كان يمُنح للهيكل، إلى الأسرة بعد موت الفتاة[29]. وهكذا

(29) يصف ريفكاه هاريس (Rivkah Harris) دور الكاهنات المعتزلات في هيكل الإله شماش في اقتصاد الأسرة. إن كاهنة تدخل إلى خدمة الهيكل محضرة معها مهراً، يُعاد بعد وفاتها إلى عائلتها. وينص البندان 178 و179 من شريعة حمورابي على أنه يجب أن تحصل الكاهنة على حصة كاملة من ثروة الأب مساوية للتي يحصل عليها الابن، إلا إذا مُنحت مهراً =

كان يمكن تحويل الإفراط في إنجاب الفتيات أكثر من الأولاد إلى أمر يفيد الأسرة.

وفي مجتمع حيث ملكية الأرض والقطعان عنت منزلة عالية، صار هدف الزواج استمرارية خطّ العائلة عبر الأولاد. وتبادل الهدايا بين عائلتين ثريتين لدى زواج أولادهما قوّى الالتزامات المتبادلة للأسرتين وأمّن مرور الملكية إلى أعضاء الأسرة الذكور. وكان السبب في أن المهر لم يكن يُمنح إلا بعد أن يتمّ الزواج هو أن الهدف الأولي للعقد كان يُنجز بعد أن تظهر الزوجة أنها قادرة على إنجاب الأطفال فعلياً (أو بشكل محتمل). عندئذ فحسب، كانت الزوجة، كفرد، تحصل على حقوق اجتماعية واقتصادية محدّدة.ولكن الفقرة الشرطية القائلة إنّ مهرها يجب أن ينتقل إلى أولادها يشير أيضاً إلى أن الأولاد ينتمون إلى عائلة الزوج وسيطورون ملكيتها. وهكذا قُيّمتْ النساء كمُنْجبات، وتمّت مأسسةُ اتكاليتهنّ على رَجُل مدى الحياة[30].

= كهذا. إذا مُنحت مهراً فإنها تملك حقوقاً كاملة فيه أثناء حياتها، ويمكن أن تمنحه لمن تريد. Driver-Miles, *BL*, II, pp. 71-73.

يعلّق ريفكاه هاريس قائلاً: «للمرة الأولى في تاريخ بلاد ما بين النهرين حدث تركيز للثروة في أيدي سلسلة واسعة من الأفراد، بالإضافة إلى غنى الهيكل والقصر المستمرين... وسيكون بالطبع من مصلحة تلك العائلات منع توزيع ثرواتها الذي يحصل حين تتزوج فتاة وتأخذ مهرها إلى عائلة أخرى». إن مؤسسة الكاهنات «خدمت الوظيفة الاقتصادية في جعل الفتاة من دون زواج حتى وفاتها وهكذا فإنّ حصتها من ملكية العائلة تعود إلى العائلة» Harris, *Ancient Sippar: A Demographic Study of an Old- Babylonian City (1894-1595 B.C.)* (Istanbul: [n. pb.], 1975), p. 307.

(30) من أجل نقاش لوظيفة تبادل الهدايا كوسيلة لتأسيس شبكة من الالتزامات المتبادلة، انظر: Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (London: [n. pb.], 1954),

من أجل الصلة بين الميراث والطبقة، انظر: Goody, *Production and Reproduction: A Comparative Study of The Domestic Domain*, chap. 8.

أدّت التطلعات نفسها إلى التكاثر المتجانس وزواج الانتقال نحو الأعلى إلى نتائج مختلفة تماماً في العائلات الفقيرة. كان الافتقار إلى النقود من أجل دفع ثمن عروس لتزويج الابن يمكن أن يُعوّض بتزويج ابنة. ولكن كما تقول المستشرقة إلينا كاسين (Elena Cassin): «إذا لم يكن لدى المرء في تصرّفه فتاة شابة يمكن أن يزوّجها مقابل النقود، كان ملزماً بالتخلي عن جزء من ميراث الأسرة بأنّ يقدم كسعر للعروس حقلاً أو منزلاً»[31]. إن صفقات كهذه يمكن أن تعبّد الطريق إلى الانهيار الاقتصادي للأسرة وتقود إلى المديونية وفقدان المنزلة.

إذا حصل حدثٌ كهذا، فإنّ الأسرة ستضطر إلى استخدام بناتها (وربما أولادها) كرهن دين أو تبيعهم كعبيد. البنات اللواتي كنّ يُبعن في ظروف كهذه يمكن أن يصبحن محظيّات، خادمات منزليات عاديات، أو عاهرات. يمكن أن يشتريهنّ سيّد أيضاً كزوجات لعبيده الذكور. على أي حال، كانت العائلة والبنات يعانون من فقدان المنزلة الاقتصادية والاجتماعية.

في العائلة التي من الطبقة الأدنى، حيث الملكية غير كافية، أو غير موجودة، فإن الأشخاص (الأبناء من الجنسين) يصبحون ملكية، ويباعون كعبيد، أو يُزوّجون زواجاً منحطّاً. وكانت النقطة الأساسية أنهم بذلك يتخلّون عن كل حقوق الملكية في العائلة التي وُلدوا فيها. ولكن ترتيب زواج ابن من فتاة طبقته عبر بيع أخته أنشأ في الحقيقة للأخت زواجاً بالشراء.

وإذا ما نظرنا إليهما في هذا الضوء، فإنه يمكن التوفيق بين تأويلين متعارضين حيال الزواج في بلاد ما بين النهرين. فقد تعايش

(31) Elena Cassin, "Pouvoir de la femme et structures familiales," trans. par Gerda Lerner, *Revue d'Assyriologie et d'Archeologie Orientale*, vol. 63, no. 2 (1969), p. 130.

الزواج بالشراء والزواج بالعقد منذ زمن شريعة حمورابي فصاعداً. إن شكلي الزواج هذين طُبّقا على نساء من طبقات مختلفة. وكان مفهوم أن العروس شريك في الزواج متضمّناً في عقد زواج عائلات الطبقة العليا. وبلغ الزواج بالنسبة إلى نساء الطبقة المتدنية استعباد منزلي. وفي شريعة بلاد ما بين النهرين، وبصورة أقوى في الشريعة اليهودية، ازداد التمييز بين الزوجات الأوائل (الطبقة العليا) والمحظيات (الطبقات الدنيا). وكانت جميع النساء أكثر فأكثر تحت الهيمنة والقوننة الجنسية، ولكن درجة افتقارهنّ إلى الحريّة تنوّعت بحسب الطبقة. وكما أظهرنا، كانت المرأة المتزوجة عند جانب من الطيف، والعبدة عند جانب آخر، والمحظية في موقع متوسّط. وعلى أي حال سيكون سوء فهم خطير، مساواة الموقع الخاضع للزوجة، التي تملك حقوقاً اقتصادية وقانونية، واحتمال أن تكون هي نفسها مالكة بصورة مطلقة لكائنات بشريّة أخرى تستفيد من عملها، مع موقع عبدة. إن تأويلاً كهذا يعتّم العلاقات الطبقية الفعلية ويجعلها غير مرئية.

قوننتْ شريعة حمورابي السلوك الجنسي لكي توضح الفرق بين الاستيلاء على النساء بالاستعباد والحصول عليهنّ عن طريق الزواج. وبوسعنا أن نلاحظ في شريعة بلاد ما بين النهرين، وبنحو أكثر جلاء، في الشريعة اليهودية الفرق الكبير بين الزوجات الأوائل والمحظيات، وبين النساء المتزوجات والعبدات.

كانت معظم عمليات الزواج أحاديّة. وقد ناقشنا في السابق الظروف الخاصة التي يمكن أن يتزوج فيها الرجل زوجة ثانية (محظية): إذا تزوّج كاهنة هيكل، أو إذا كانت زوجته عاقراً. في كلتا الحالتين يمكن أن تقدم له الزوجة فتاة عبدة لكي تنجب له أولاداً

كبديل لها. وكان الأمر يعود إلى الزوج في قبول ترتيب كهذا أو رفضه. وقد تم تدعيم الموقع الغامض للمحظية في شريعة حمورابي، التي منعتها من «جعل نفسها مساويةً لسيدتها»[32]. إن عبدة محظية أمّ لأولاد، تتطلّع لهذا السبب إلى منزلة مساوية لسيدتها، يمكن، بحسب القانون، أن تُعامل كعبدة، ولكن لا تباع. إذا لم تكن أماً لأولاد وارتكبتْ هذه الإساءة، يمكن أن تُباع[33].

ينصُّ عقد زواج بابليّ بزوجة ثانية على أنّ المحظية ملزمة بخدمة الزوجة الأولى، وطحن وجبتها اليومية وحمل كرسيّها إلى الهيكل[34]. إن القصة التوراتية عن طرد هاجر، العبدة التي منحتْها سارة العاقر لإبراهيم لكي تنجب له ابنه، توضح الممارسة المتواصلة بعمل تمييز منزلة الزوجة الأولى عن المحظيّة العبدة[35].

---

(32) البند 145 من شريعة حمورابي: «إذا تزوج رجل من كاهنة ولم تنجب له أبناء ومن ثم تزوج امرأة عادية يمكن هذا الرجل أن يتزوج المرأة العادية، ويأخذها إلى منزله؛ إلا أن تلك المرأة العادية يجب ألا تجعل نفسها مساوية للكاهنة». Driver and Miles: *BL*, II, p. 57, and *Commentary*, I, pp. 372-273.

إن حقيقة أنّ البندين 145–147 من شريعة حمورابي يشيران إلى زواج كاهنة معتزلة وليس إلى زواج عادي، لا تغيّر مبدأ التمييز الطبقي الواضح هنا بين المحظية أو الزوجة الثانية والزوجة الرئيسية. وتجدر الإشارة أن الزوجة الثانية تُعدّ أدنى في الطبقة والمرتبة بصرف النظر عن إن كانت امرأة حرة (كما في البند 145) أو عبدة (كما في البندين 146–147).

(33) البند 146 من شريعة حمورابي: «إذا تزوج رجل من كاهنة ومنحت هذه الكاهنة فتاة عبدة لزوجها وأنجبت أبناء، إذا بعد ذلك جعلت تلك الفتاة العبدة من نفسها مساوية لسيدتها، لأنها أنجبت أبناء فإن سيدتها يجب ألا تبيعها؛ يمكن أن تضع عليها علامة العبدة وتحسبها مع الفتيات العبدات. البند 147 : «إذا لم تُنجب أبناء، فإن سيدتها يمكن أن تبيعها». Driver and Miles: *BL*, II, p. 57, and *Commentary*, *BL*, I, pp. 372-373.

(34) M. Schorr, *Urkunden des altbabylonischen Zivil und Prozessrechts,* Vorderasia-tische Bibliothek (Leipzig: [n. pb.], [n. d.]), pp. 4-5, as Cited in Briver-Miles, *BL*, I, p. 373, fn. 8.

(35) Genesis 16: 1-16; 21: 1-21. انظر أدناه الفصل السادس من هذا الكتاب.

ترفع الشريعة اليهودية، بخاصة، من مقام الزوجة الشرعية والأم. نحتاج إلى أن نذكر فحسب التقدم الحاصل من شريعة حمورابي، التي تطالب بأن يحترم الأبناء آباءهم، إلى «الوصايا العشر»، وإلى «سفر الخروج» 21:15، الذي يجعل وجوب احترام جميع الأبناء لكلا الوالدين وتشريفهما قانوناً أساسياً. إن الواجبات الصارمة للأزواج والأبناء تجاه أمهاتهم وزوجاتهم في شريعة حمورابي والشريعة اليهودية يمكن رؤيتها كتقوية للأسرة الأبوية، التي تعتمد على التعاون الطوعيّ للزوجات في نظام يقدّم لهن ميّزات طبقية مقابل خضوعهنّ في المسائل الجنسية.

عُبّر عن الهيمنة الذكرية في العلاقات الجنسية بصورة أوضح في مأسسة المعيار المزدوج في شريعة بلاد ما بين النهرين.

إنّ شريعة حمورابي تنصّ على واجب الرجل في دعم زوجته (البندان: 133-135)، وتنصّ على واجباته إزاء أقربائها الذكور. كان الزواج في المجمل أحادياً، ولكنّ الرجال كانوا أحراراً في ممارسة الزنا مع العاهرات والعبدات. وعموماً لم تحصل عادة اتخاذ زوجة ثانية من مرتبة أدنى إلا في الحقبة البابلية القديمة[36].

كانت الزوجة ملزمة قانونياً بأداء دورها الاقتصادي بما يرضي الزوج. وكان بوسع الرجل أن يطلّق زوجته، أو ينزلها إلى مرتبة عبدة، ويتزوّج امرأة ثانية، إذا «أصرّت على التصرف بحماقة مسيئة إلى منزلها ومستخفّة بزوجها» (شريعة حمورابي، البند 141). كان يتوجّب على الزوج في حالةٍ كهذه أن ينشد حكماً من المحكمة قبل

---

(36) CH § § 133-135, Driver-Miles, *BL*, II, p. 53. Commentary, *BL*, I, pp. 284-298. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 77.

أن ينهي الزواج[37]. بالنسبة إلى واجباتها الجنسية، كانت عذرية العروس شرطاً للزواج، وأي ترتيب زواج يمكن أن يُلغى إذا اكتُشف أنها لم تكن عذراء. ذلك أن الزوجة تدين في الزواج بإخلاص مطلق لزوجها. في دراسته لقوانين الجنس وعاداته في العالم القديم، يلخّص ل. م. إبشتاين (L. M. Epstein) موقفها:

> ... إن الزنا ممكنٌ فقط من جانب الزوجة، لأنها ملكية الزوج، ولكن ليس من قبل الزوج... تدين الزوجة بالإخلاص لزواجها؛ ويدين الزوج بالإخلاص لزواج رجل آخر[38].

يبدو كأنّ إبشتاين يوافق هنا كاشيكر بأنّ الزواج هو شراء الزوجة. غير أنني أرى أنه بينما كانت الزوجة تتمتع بحقوق معتبرة ومحدّدة في الزواج، فإنها كانت جنسياً ملكاً للرجل. يشدّد إبشتاين أنه، بحسب المفهوم القائل إن «الزنا كان انتهاكاً لحقوق ملكية الرجل»، كان هو الطرف الوحيد المتضرّر وخطيئة الزوجة «تستحقّ عقوبة الموت»[39]. هكذا ينص البند 129 من شريعة حمورابي على الموت غرقاً لكل من الزوجة والزاني. «إذا رغب زوجها في ترك زوجته تعيش، عندئذ سيترك الملك خادمه يعيش»[40]. تتضمّن هذه

(37) البند 141 من شريعة حمورابي: «إذا خرجت امرأة متزوجة تعيش مع رجل في منزل وواصلت التصرف بحماقة وقللت من أهمية زوجها، يجب أن تُدان، وإذا قرر زوجها عندئذ أن يطلقها، يمكن أن يطلقها؛ لا شيء يجب أن يُمنح لها كنفقة طلاق بعد رحيلها. إذا قرر زوجها أنه لن يطلقها، يمكن زوجها أن يتزوج من امرأة أخرى؛ وتلك المرأة يجب أن تسكن كعبدة في منزل زوجها». Driver-Miles, *BL*, II, pp. 56-57. Commentary, I, pp. 299-301.

(38) Louis M. Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism* (New York: [n. pb.], 1948), p. 194.

(39) المصدر نفسه، ص 194-195.

(40) البند 129 من شريعة حمورابي: «إذا قُبض على امرأة متزوجة تجامع رجلاً آخر، =

اللغة أنّ زوجاً قبض على زوجته بالجرم المشهود يجب أن يحضرها إلى بلاط الملك لإصدار الحكم. وفي الممارسة القديمة كان الرجل وأنسباؤه الذكور ينتقمون من دون مساعدة القانون. إن مبدأ آخر متضمّناً هنا هو المفهوم القائل بأنّ فريقين مذنبين يجب أن يتلقّيا العقوبة نفسها. إذا اختار الزوج أن يكون متساهلاً مع زوجته، فإن المحكمة يجب أن تطلق الزاني. إن قانوناً مماثلاً من قوانين الفترة الوسطى الأشورية، هو القانون (15)، أكثر تحديداً في تعريف ذلك المبدأ: إذا استبقى الزوج حياة زوجته و«بتر أنفها، فإنّه يخصي الرجل؛ ويُشوّه وجهه كلّه. ولكن إذا استبقى زوجته، يجب أيضاً أن يبرّئ الرجل». إن القانونين الحثيّين 197 و198 يفرضان العقوبات نفسها، وينصّان على أنه إذا اختار الزوج أن يقتل زوجته والزاني، يجب ألا يعاقب. إذا قرّر أن يلجأ إلى البلاط، يمكن أن يعفو عن كليهما. إذا قرّر أنهما يجب أن يُعاقبا، فإن العقوبة تعود إلى رغبة الملك، الذي يمكن أن يقتلهما أو يحرّرهما[41].

= يجب أن يُقيّدا ويرميا في المياه؛ إذا رغب زوجها بإبقائها حية، عندئذ يجب أن يجعل الملك خادمته تعيش». Driver-Miles: *BL*, II, p. 51, and Commentary, I, pp. 281-282.

(41) القانون 15 من قوانين الفترة الأشورية الوسطى: «إذا باغتَ رجل رجلاً مع زوجته وادّعى عليه وبُرهن ذلك، فإن كليهما يجب أن يُقتلا؛ وبالتالي لا يوجد مسؤولية قانونية. إذا أخذه وأحضره أمام الملك أو أمام القضاة وأُثبتت الدعوى، وحكم زوج المرأة على امرأته بالموت، يجب أن يُخصى الرجل ويُشوّه وجهه كلّه. أو، إذا عفا عن امرأته، يجب أن يُعفى عن الرجل أيضاً» Driver-Miles, *AL*, p. 389.

القانون 197 من الشريعة اليهودية: «إذا اغتصب رجلٌ امرأة في الجبال، فإن هذا يُعدّ جُرماً ويجب أن يُقتل. ولكن إذا اغتصبها في منزلها فإن هذا يعدّ جرماً هي قامت به ويجب أن تُقتل. إذا اكتشفها الزوج، يمكن أن يقتلهما، ولن يُعاقب».

القانون 198 من الشريعة اليهودية: «إذا أحضرهما إلى بوابة القصر وأعلن إن زوجته يجب أن لا تُقتل وبالتالي يعفو عنها فإنه يجب أن يعفو أيضاً عن الزاني ويسمُ رأسه. إذا طلب أن يموت الاثنان فإن الملك يمكن أن يأمر بقتلهما، أو يمكن أن يعفو عنهما». =

بصرف النظر عن اللاتساوق في تعريف الزنا ووحشية العقوبة، إن ما هو يُلاحظ على هذه القوانين هو السلطة المتزايدة التي تُمنح للدولة (الملك) بخصوص قوننة المسائل الجنسية. وحين، في فترة أقدم، كانت السيطرة على جنسانية الزوجة من صلاحية الزوج الخاصّة، فإن شريعة حمورابي شملت المحكمة، ولكن القرار الرئيسي للحياة أو الموت ظلّ بيد الزوج. إن الشريعة الأشورية تخفّض مدى خيارات الزوج وتحدّد طبيعة العقوبة التي يمكن أن يفرضها. وتسمح الشريعة الحثّية للزوج بأن يقتل، ولكنها تمنعه بشكل كامل من فرض عقوبة بديلة. وتنطلق الشريعة اليهودية إلى أبعد في ذلك الاتجاه، مصرّة أنّ المسيئين يجب أن يُحضروا إلى المحكمة: «فإنّه يُقتل الزاني والزانية» (سفر اللاويين 20: 10؛ انظر أيضاً: سفر تثنية الاشتراع 22: 22). إن نمط العقوبة الموصوف في حزقيال 16: 38–40 هو إعدام علني عبر رجم الضحايا.

تنشد جميع الشرائع التمييز بين الزوجة المذنبة، التي تمارس علاقات جنسية داخل أو خارج منزلها، والمرأة التي تُغتصب. إنّ اغتصاب عروس عذراء، تعيش في منزل والدها، يُعدُّ كذلك زنا. إن مغتصب فتاة كهذه يُحكم عليه بالموت، بينما هي تُحرّر، شرطَ أن تبرهن أنها قاومته. (شريعة حمورابي، البند 130)[42].

= (Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 198).

الشريعة اليهودية. انظر: **الكتاب المقدس**، سفر تثنية الاشتراع 22: 23–28 وسفر اللاويين 20: 10.

Commentary, Driver-Miles, *AL*, pp. 36-50,

من أجل تفسير موقف الشريعة التوراتية من الاغتصاب، انظر: Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism*, pp. 179-183.

(42) البند 130 من شريعة حمورابي: «إذا أجبر رجل (؟) سيدة متزوجة، لم تعرف رجلاً، وتعيش في منزل والدها على الصمت، ثم جامعها وأمسكوا به، يجب أن يعدم =

بالنسبة إلى النساء حتى تهمة الزنا يمكن أن تكون مهلكة. إذا اتهم الزوج زوجته أمام المحكمة، تستطيع الدفاع عن نفسها بأن تقسم «بحياة الإله» (شريعة حمورابي، البند 131). إذا، على أي حال، لم تأت التهمة من الزوج وإنما من آخرين في الجماعة، فإن الزوجة لا تستطيع أن تبرئ نفسها إلا عبر المرور في محنة، أي يتوجب عليها أن «تقفز في النهر من أجل زوجها» (شريعة حمورابي، البند 131). عندئذ سيقرّر إله النهر إذا كانت مذنبة أم بريئة[43].

= الرجل؛ ثم تُحرر تلك المرأة». Driver-Miles, *BL*, II, p. 53.

(43) البند 131 من شريعة حمورابي: «إذا قام زوج سيدة متزوجة باتهامها ولكن لم يقبض عليها وهي تجامع رجلاً آخر بالجرم المشهود، يجب أن تقفز في النهر المقدس من أجل زوجها». المصدر نفسه.

البند 132 من شريعة حمورابي: «إذا أشير بأصبع إلى سيدة متزوجة في علاقة مع رجل آخر وتبين أنها لم تكذب على الشخص الآخر، عليها أن تلقي بنفسها في النهر المقدس كرمى لزوجها». المصدر نفسه.

Commentary, Driver and Miles, *BL*, I, pp. 282-284, and Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism*, pp. 196-201.

تجدر الإشارة إلى أنه في حالة أن الزوج لم يقبض على الزانيين بالجرم المشهود، فإنه لا يستطيع أن يعاقب الرجل، بما أنه ليس هناك إلا بيّنة ظرفية ضده. ولكنه يستطيع معاقبة الزوجة على أساس الدليل الظرفي نفسه، ويجبرها على أن تقوم بقسم علني، أو كما في الحالة الموصوفة في البند 132، يجبرها على دخول محنة. يلفتُ درايفر ومايلز، في المرجع المذكور أعلاه، الانتباه إلى هذا المثال من المعايير المزدوجة للعدالة. ففي تعليقهما على ممارسة المحنة في المياه، يقول درايفر ومايلز إنه من غير المعروف كيف ستُحدد النتيجة. تعتقد بعض المرجعيات أن براءة المرأة تُبرهن إذا طافت، أما الغرق فيثبت خطيئتها. إذا كان الأمر كذلك، يشير درايفر ومايلز، فإن هذا سيكون نقيض الممارسة الساميّة، التي سادت أيضاً في أوروبا في الحقبة المسيحية، التي كان يُعتقد بمقتضاها أنّ الماء سيقبل البريء ويرفض المذنب. هكذا، إذا غرقت الضحية، من المفترض أن هذا يبرهن أنها بريئة؛ أما إذا طافت، فسيبرهن أنها مذنبة. لقد خُدمتْ أهداف العدالة، على الأقل في بعض الأمثلة الممكن إثباتها، عبر ربط الضحية بحبال: أولئك الذين برهنوا أنهم أبرياء بغرقهم يمكن عندئذ إنقاذهم عبر جرهم إلى برّ الأمان. انظر: Driver-Miles, *AL*, pp. 86-106.

كان بوسع الزوج الحصول على الطلاق بسهولة، وكان يكفي أن يقوم بمجرد تصريح علني حيال نيته بالطلاق. وكانت امتيازات الزوج بخصوص الطلاق مقيّدة، على أي حال، بسلسلة من الفقرات الشرطية بخصوص ملكية زوجته وإعالتها. وقد نصّتْ هذه الفقرات الشرطية على عودة مهرها، نصف ثروته، أو في الأدنى بعض قطع الفضة، كـ «نقود مغادرة»[44].

كان من الصعب للزوجة الحصول على الطلاق وكانت النساء اللواتي بلا عيوب فقط يمكن أن يحاولن الحصول عليه:

شريعة حمورابي، البند 142:

إذا كرهتْ امرأة زوجها وقالت: «إنك لن تحصل (على الاستخدام الطبيعي) لي»، فإن حقائق حالتها يجب أن تحدّد في المنطقة، وإذا حافظتْ على نفسها طاهرة ولم تخطئ، بينما زوجها مال إلى الخروج (من المنزل) واستخفّ بها كثيراً، فإنّ تلك المرأة لن تعاني أية عقوبة؛ يمكن أن تأخذ مهرها وتذهب (كذا) إلى منزل والدها. إذا لم تحافظ على طهارتها ومالت إلى

(44) البند 138 من شريعة حمورابي: «إذا رغب رجل بتطليق زوجته الأولى التي لم تنجب له أبناء، يجب أن يقدم لها من النقود ما يبلغ قيمة هدية زفافها وأن يعوض لها المهر الذي أحضرته من منزل أبيها ثم يطلقها».

البند 139 من شريعة حمورابي: «إذا لم تكن هناك هدية زفاف، يجب أن يمنحها مَنًا من الفضة من أجل نفقة الطلاق».

البند 140 من شريعة حمورابي: «إذا كان فلّاحاً، يجب أن يمنحها ثلث مَنًا من الفضة».
البنود الثلاثة مقتطفة من: Driver-Miles, *BL*, II, p. 55.

Commentary, Driver-Miles, *BL*, I, pp. 290-298,

أورد درايفر ومايلز وثائق قانونية أشورية وبابلية تقول «إنّ الزوج يقول لزوجته: أنت طالق، يمنحها نفقة الطلاق ويتركها». أحياناً يشار إلى الطلاق بقطع هدب من ثوبها. المرجع المذكور، ص291.

الخروج من المنزل واستخفّت بزوجها، يجب أن يلقوا بتلك
المرأة في الماء[45]؟

إن اللاتساوق في حدّة العقوبة بسبب «الخروج من المنزل» مذهل. إن زوجة رجل زانٍ، إذا حاولت الحصول على طلاق، فإنها تجازف بإمكانية أن يتهمها زوجها بأفعال سيئة مختلفة ويمكن أن تفقد حياتها.

إن هذا المعيار المزدوج دُفِعَ إلى الأمام في الشريعة العبرية، التي سمحت للزوج بأن يطلق امرأته متى شاء ولكنها حرمتْ المرأة من حقّ طلب الطلاق في أية ظروف.

إن القوانين المتنوعة ضد الاغتصاب أدخلتْ كلُّها مبدأ أن الطرف المتضرّر هو زوج أو أبو المرأة المغتصبة. وكانت الضحية ملزمة بالبرهنة على أنها قاومت الاغتصاب بالصراع أو الصراخ؛ على أي حال، لو ارتكب الاغتصاب في الريف أو في مكان معزول فإنّه كان يُسلَّم جدلاً بخطيئة المغتصب، بما أنّ صرخات المرأة لم يمكن سماعها.تعاقب شريعة حمورابي سفاح القربى بين الأم والابن بالموت للطرفين (القانون: 157) ولكنها تنصّ فقط على طرد الأب الذي يغتصب ابنته من المدينة (شريعة حمورابي: 154). أما الأب الذي يغتصب عروس ابنه الشابة قبل أن يتمّ الزواج فتُفرض عليه غرامة. ولكن إذا اغتصبَ حمو زوجة ابنه بعد أن يتمّ الزواج فإنه يُعامل كزان ويُحكم عليه بعقوبة الإعدام (شريعة حمورابي: 155-156)[46].

---

(45) كلا القانونين، Driver and Miles, *BL*, II, p. 57.

(46) البند 157 من شريعة حمورابي: «إذا عاشر رجل أمّه بعد وفاة أبيه، يجب أن يُحرق الاثنان». المصدر نفسه، ص 61.

البند 154 من شريعة حمورابي: «إذا جامع الرجل ابنته يجب أن يطردوا هذا الرجل من المدينة». المصدر نفسه، ص 61.

من أجل البندين 155 و156، انظر أعلاه الهامش رقم 16 من هذا الفصل:
Commentary, Driver-Miles, *BL*, I, p. 318-320.

إن القانون 55 من قوانين الفترة الوسطى الأشورية يعالج بالتفصيل اغتصاب عذراء. إذا اغتصب رجل متزوّج عذراء تعيش في منزل والدها

> سواء أكان هذا داخل المدينة أو في الريف المفتوح أو في الليل في الشارع (العام) أو في هُري أو في حفل في المدينة، فإنّ والد العذراء يجب أن يأخذ زوجة مغتصب العذراء ويلحق بها الخزي؛ ولا (يعيدها) إلى زوجها ولكن يستولي عليها. ويمنح الأب الابنة التي اغتُصبتْ كزوجة لمغتصبها(47).

إذا لم يكن للمغتصب زوجة، يجب أن يدفع ثمن العذراء للأب، ويتزوج الفتاة، ولا يستطيع أن يطلّقها أبداً. إذا لم يوافق والد الفتاة على هذا، يجب أن يقبل غرامة النقود و«يمنح ابنته لمن يريد».

نرى هنا أنّ مفهوم الاغتصاب يؤذي والد الضحية أو زوجها يؤدي إلى استنتاجات مدمّرة للمرأة المتأثرة: يمكن أن تتوقّع ضحيّة الاغتصاب زواجاً غير قابل للفصل من المغتصب؛ وتُحوَّلُ زوجة المُغتَصِب البريئة إلى عاهرة. تمنحنا لغة القانون إحساساً بـ «قوة التخلص» المطلقة التي يملكها الآباء حيال بناتهم(48). يعزّز هذا

---

(47) من أجل النص الكامل للقانون الذي من الفترة الوسطى الأشورية 55، انظر: Driver- Miles, *AL*, p. 423, and Commentary, *AL*, pp. 52-61.

من أجل قانون يهودي مشابه انظر: Exodus 22: 16-17.

يورد فنكلشتاين (Finkelstein) في «الاعتداءات الجنسية» محاكمة من نيور لرجل اغتصب فتاة عبدة في الهري، أنكر الجريمة، التي أكّدها شهود. اكتُشف أنه مذنب وكان عليه أن يدفع لمالك الفتاة نصف مَنًا من الفضة. لم يكن هناك نقاش في المحكمة حول إن كانت الفتاة راغبةً أو اغتُصبت. يعلق فنكلشتاين: «لا تعدّ الفتاة العبدة شخصية قانونية» (ص 359-360).

(48) يعلق فنكلشتاين على قانون الفترة الوسطى الأشورية 155 هكذا: «يمكن أن نتجاهل بأمان، كجزء من الترويع الأشوري المحسوب بشكل نموذجي التعاقد الإضافي الذي بموجبه تُسلّم زوجة المُغتصب إلى والد الفتاة المُغتصبة لكي يذلّها جنسيّاً...» (ص 357). ليس هناك دليل من أي نوع يستدعي تجاهل جزء من القانون يسيء إلى الحساسيات المعاصرة. =

القانون 56 من قوانين الفترة الوسطى الأشورية، الذي يشترط أنه إذا أقسمَ الرجل بأن الفتاة المُغتَصَبة أغوتْهُ، فإنه سيُعفى عن زوجته؛ ويدفع غرامةً لوالد الفتاة تعويضاً (عن سلبها عذريتها وهكذا يحطّ من قيمتها)، و«يجب أن يعامل الأب ابنته كما يسرّه»(49).

يبدو من غير المرجّح جداً أنه بهذه المادة التملّصيّة من القانون لن يدانَ أيُّ مغتصب، إلا إذا رغب بانتهاز الفرصة لكي يتخلّص من زوجته. من ناحية أخرى، إن وصف القانون 55 من قوانين الفترة الوسطى الأشورية للأمكنة التي من المحتمل أن يحدث فيها الاغتصاب يجب أن يغيّر نوعاً ما مفهومنا عن الفتيات المحترمات اللواتي يعشن في عزلة محميّاتٍ وراء جدران المنازل. وعلى ما يبدو أن المعنى الضمنيّ هنا هو أنَّ الفتيات يمكن أن يُصادفْنَ بصورة متكرّرة في الريف، وفي شوارع المدينة، في الليل، وفي الأهراء (ربما أثناء شراء الطعام)، وفي المهرجانات.

ربما كان هذا دالاً إما على توجّه عام في معاملة النساء المتزوّجات وإما على الطبيعة الأكثر قمعاً للمجتمع الأشوري، فبينما لا تذكر شريعة حمورابي العقاب الجسدي للزوجات، فإن قوانين الفترة الوسطى الأشورية تحتوي على ثلاث فقرات شرطية، وحشيّة

= انظر: Claudio Saporetti: "The Status of Women in the Middle Assyrian Period," in: *Monographs on the Ancient Near East* (Malibu, Calif.: [n. pb.], 1979), vol. 2, fascicle 1, pp. 1-20. Esp. p. 10.

يقدم تفسيراً للقانون الأشوري 55 الذي لا يحدّ من سمته القمعية ويورد أمثلة عن العقود الخاصة التي تبيّن المرتبة المتدنية لنساء الطبقات الأدنى. يظهر سابوريتي (Saporetti) في أنحاء الكتاب «اتكالية النساء الكلية والمطلقة» على الأب والزوج» (ص 13).

(49) قانون الفترة الوسطى الأشورية 56: «إذا منحت عذراء نفسها لرجل، يجب أن يقسم الرجل على هذا ولن تُمسّ زوجته. إن الغاوي يجب أن يقدم «ثلث» ثمن عذراء من الفضة وعندها يعامل الأب ابنته كما يشاء» Driver-Miles, *AL*, pp. 423-425.

كلّها. ينصّ القانون 57 من هذه القوانين أنه إذا أُمر بجلد زوجة رجل «في اللوح»، مما يعني في القانون، يجب أن يتمّ هذا علناً. ويعزّز القانون 58 هذا: إن جميع العقوبات المفروضة قانونياً على الزوجات، كانتزاع الثديين وقطع الأنف أو الأذنين، يجب أن ينفّذها موظّف مسؤول. إن المعنى الضمني هو أنّه لم يعد بوسع الزوج، كما في الأزمنة الأقدم، أن ينفّذ العقوبة بنفسه. يماثل هذا تطوّر القانون بخصوص الزنا، الذي ناقشناه. ولجعل مدى سلطة الزوج واضحة، ينصُّ القانون 59 من قوانين الفترة الوسطى الأشورية على أنه، بمعزل عن العقوبات الموصوفة قانونياً،... «إن الرجل يمكن (أن يجلد) زوجته، وينتف شعرها، ويمكن أن يكدم ويسحق أذنيها. لا يوجد مسؤولية قانونية بسبب ذلك»(50).

يصادف أن هذا هو القانون الأخير على الألواح الطينية التي نُقشتْ عليها قوانين الفترة الوسطى الأشورية 1–59. يمنح المرء إحساساً قويّاً بالموقع المتدنّي للنساء المتزوجات في المجتمع الأشوري بالمقارنة مع المجتمع البابلي القديم.

إن اتكالية المرأة استمرت في فترة الترمّل. وكان موقعها الاقتصادي أفضل إذا كانت أماً لأبناء، سواء كانت زوجة أولى أو ثانية. ونصّت شريعة حمورابي على أن تُعامل باحترام وأن تتمتع بإقامة وإعالة مدى الحياة في منزل زوجها (أو ابنها). وكان يجب أن تُحرر محظية الرجل المتوفى العبدة سوية مع أبنائها. وهذا يتضمّن أن

(50) Commentary on the text, *AL*, p. 425.

إن عقوبة الزوجة التي يتعلق بها هذا القسم هي التي يمكن أن يفرضها الزوج نظراً لسلطته المنزلية أو سيطرته الزوجية... ليس هناك في الشريعة البابلية أقسام تتعامل بوضوح مع السلطة الاجتهادية التي تسمح بها بوضوح للزوج في حالات معيّنة ضد زوجته...» (ص 292).

الأرملة التي لا أبناء لها، أو أم البنات لم تُضمن لها الحقوق نفسها[51]. إن القانون 46 من قوانين الفترة الأشورية الوسطى يبدو كأنه يعالج هذا الإهمال، جزئياً على الأقل. إنه يمنح المرأة التي لم يوفّر لها في وصية زوجها الحقّ بالحصول على سكن وطعام في منزل ابنها. إذا كانت زوجة ثانية، ليس لديها أولاد، فإن أولاد زوجها يجب أن يدعموها. يشير القانون أيضاً إلى حالة يقوم فيها أحد أبناء الزوج بالزواج من الأرملة. إن هذه العادة، التي كانت تعني لدى الأشوريين أن الابن يمكن أن يتزوج من محظية والده المتوفّى وزوجاته الثانيات، عدا أمّه، من المحتمل أنّها تطوّرتْ من الممارسة الساميّة القديمة التي كان الحاكم بمقتضاها يرث زوجات والده ومحظياته كرمز لوراثته منصب الملك. ويبدو أن هذه الأعراف تعكس مفهوم أنّ زوجات الطبقة الأدنى كنّ نوعاً من الملكية[52].

---

(51) CH §§171 and 172. Driver-Miles: *BL*, II, p.67, and Commentary I, pp. 334-335.

(52) القانون 46 من قوانين الفترة الوسطى الأشورية: «إذا لم تغادر امرأة المنزل بعد وفاة زوجها، وإذا لم يترك لها الزوج شيئاً في وصية مدونة، يجب أن تعيش في منزل يملكه أولادها حيث تختار؛ ويجب أن يُقدم لها أبناء زوجها الطعام؛ يجب أن يبرموا ميثاقاً معها من أجل (مؤونة) طعامها وشرابها كما لو أن ذلك مع العروس التي يحبونها. إذا كانت زوجة ثانية ولم يكن لديها أولاد، يجب أن تعيش مع أحد أولاد زوجها ويجب أن يقدموا لها الطعام على نحو مشترك؛ إذا كان لديها أبناء ولم يوافق أبناء الزوجة السابقة على أن يقدموا لها الطعام، يجب أن تعيش في منزل أبنائها حيث تختار، ويجب أن يقدم لها أولادها الطعام ويجب أن تقوم بأعمالهم. ولكن إذا حدث وتزوجها أحد أبنائها، فإن الذي يأخذها كزوجة يجب أن يقدم لها الطعام وكذلك أبناؤها يجب أن يقدموه لها» Driver and Miles, *AL*, p. 415.

تجدر الإشارة أن الأم المترمّلة، مقابل تلقي الدعم من أبنائها، من المتوقع أن «تقوم بأعمالهم»، كأعمال المنزل وإنتاج الأنسجة.

نوقشت الممارسة السامية القديمة في: Driver-Miles, *BL*, I, p. 321.

من أجل الأمثلة عليها، انظر: II Samuel 16: 21-22, and I Kings 2: 21-22.

وكما رأينا، نصّتْ شريعة حمورابي أيضاً على أن الأرملة التي لها ملكية لها خيار العودة إلى منزل والدها، وأن تعيد معها مهرها وهدية الزفاف. يمكن أن تتزوج من جديد، شرط أن تُحمى حقوق ملكية أبنائها. ولكن في زمن قوانين الفترة الوسطى الأشورية، لم يكن للنساء كلهنّ الخيار في مسألة الزواج من جديد.

إن عروساً يموت خطيبها قبل الزواج يمكن أن يمنحها حمْوها لأحد أولاده الآخرين. وبصورة معاكسة، إذا توفيت عروس رجل، يمكن أن يمنحه حموه إحدى بناته كزوجة. إن القانون 33 من قوانين الفترة الوسطى الأشورية ينصّ على أنّ أرملة شابة ليس لديها أولاد يجب أن تُمنح إما لأحد أشقاء زوجها أو لوالده. فقط في الحالة التي لا يتوفر فيها أقرباء ذكور لكي يتزوجوها يمكن أن تذهب «أينما شاءت»[53]. تجسّد هذه القوانين مفهوم أنّ تبادل الزواج ليس صفقة تتضمن زوجاً من الأفراد بل بالأحرى تتضمن حقوق أعضاء ذكور من

---

(53) MAL §§ 30, 31. Driver-Miles, *AL*, pp. 399-401.

القانون 33 من قوانين الفترة الوسطى الأشورية: «إذا كانت امرأة لا تزال تعيش في منزل والدها ومات زوجها ولديها أولاد يجب أن تعيش في منازلهم حيث تختار. إذا لم يكن لديها أبناء فإن حماها يجب أن يمنحها لأي من أبنائه كما يشاء... أو، إذا شاء، يمنحها كزوجة لحميها. إذا مات زوجها وحموها ولم يكن لديها أبناء، تصبح قانونياً أرملة؛ وتستطيع الذهاب إلى حيث يسرّها» (*AL*, p. 401). تجدر الإشارة أن هذا القانون لا ينطبق إلا على فئة معيّنة من الأرامل، وأعني التي، رغم أنها متزوّجة، لا تزال تعيش في منزل والدها. سيشير هذا عادة إلى عروس طفلة فحسب. في هذه الحالة يمتلك والدها وحموها الحق في أن يتخلصا منها عبر زواج سفاح القربى. يناقش سابوريتي المرأة كأرملة في المجتمع الأشوري، مركزاً بعض الانتباه على الحالة الخاصة والاستثنائية لأرملة تعيش في منزل والدها، التي كانت امرأة حرة من دون أبناء (إلا إذا كانوا متبنين)، التي مات حموها أيضاً، وهذا ما يجعلها غير خاضعة لوصاية أحد. يمكن أن تعاشر امرأة كهذه أحداً ما، تأخذ أملاكها معها، وفي النهاية تصبح زوجة شرعية. يمكن أن تعدّ أيضاً ربة منزل. يشدد سابوريتي على أن هذا الموقع استثنائي ويتغاير مع الموقع المتدنّ بعامة للأرامل في مجتمع الشرق الأدنى القديم Saporetti: "The Status of Women in the Middle Assyrian Period," in: *Monographs on the Ancient Near East*, pp. 17-20.

عائلة واحدة أعضاء إناث من عائلة أخرى.

يتضمّن هذا المفهوم تأسيس عادة زواج اليهودي بأرملة أخيه. يشرح ل.م. إبشتاين المبدأ المتضمّن:

> لقد دفعت العائلة مقابلها "أرملة ابنها" وملكتها العائلة.... ملكية عائلية... لم يُسمح لها بأن أن تظلّ بدون استعمال... إن هذه المرأة... التي اشتُريتْ ودُفع ثمنها وقادرة على الزواج وإنجاب الأطفال، لا يمكن أن يُسمح لها بالبقاء من دون زوج[54]...

إذا مات الزوج من دون أن ينجب ابناً، وتزوجت الأرملة من جديد من عضو أسرة وأنجبت ابناً سيُعدّ ابن زوجها الميت. وبما أن منزلة المرأة غير المرتبطة كان مشكوكاً فيها، إن لم تكن مستحيلة، فإنّ الزواج من أرملة الأخ قدّم أيضاً للأرملة التي ليس لها أولاد «الحماية، والرعاية والطعام... الميزات الاجتماعية للعضوية [المستمرة] في عائلة الزوج»[55]. إنّ تعقّب التطوّر المعقّد للزواج بأرملة الأخ، كما هي مؤسسة في **التوراة** ومطورة في التراث اليهودي يقع خارج نطاق بحثنا. ولكن يجب أن نشير أنه يؤكد ثانية تمييزاً «طبقياً» بين النساء: المرأة التي أنجبت أبناء كانت تتمتع بأمن وامتيازات أكثر من المرأة التي لم تُنجب سوى البنات، أو العاقر. فالنساء يُخصَّصن لمنزلة أعلى ليس فقط عبر أنشطتهنّ الجنسية وإنما عبر أنشطتهنّ الإنجابيّة أيضاً.

إن القانون المتعلق بالإجهاض يقدّم لنا كشفاً إضافياً حول العلاقة بين الجنس والطبقة. افترضت شريعة بلاد ما بين النهرين أن العقوبة تتنوع بحسب طبقة الضحية. وعنى هذا، في حالة النساء،

---

(54) Louis M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud* (Cambridge, Mass.: [n. pb.], 1942), p. 77.

(55) المصدر نفسه، ص 79.

عادة، طبقة الرجل الذي له حقوق ملكية في الضحية. هكذا، تقول شريعة حمورابي: إذا وُجّهتْ ضربة إلى ابنة نبيل وسبّبت إجهاضاً، فإنّ العقوبة هي غرامة من عشرة شاقلات، مقابل خمسة شاقلات في حالة ابنة مواطن. إذا سبّبت الضربة وفاة الابنة، فإن العقوبة في الحالة الأولى موت بنت المعتدي؛ وإذا كانت الضحية بنت مواطن، فإن العقوبة غرامة. مرة أخرى، وبحسب قانون الثأر، إن حياة ابنة المعتدي يُستعاض عنها بحياة الأب المذنب (شريعة حمورابي، البنود 209-214)[56].

تشمل الشريعة الأشورية سلسلة أوسع من الحالات الممكنة. إن القانون 50 من قوانين الفترة الوسطى الأشورية يشترط أن الرجل الذي يسبب إجهاض امرأة متزوّجة تُعامل زوجته بطريقة مماثلة، «إن ثمار [رحمها] تُعامل كما عاملها». إذا قتلتْ الضربة الموجّهة المرأة الحامل، فإنه يُحكم على الرجل بالموت. ويصحّ المبدأ سواء كانت الضحية امرأة محترمة أو عاهرة. هنالك فقرتان شرطيتان جديرتان بالانتباه: تقول الأولى إنه إذا لم يكن لزوج الضحية ابن، (وضُربتْ المرأة وأجهضت)، فإنه يحكم على المعتدي بالموت، والثاني، «إذا كانت ثمرة الرحم بنتاً، يدفع رغم ذلك (وفق مبدأ) الحياة (بالحياة)»[57].

(56) CH §§ 209-214. Driver-Miles, *BL*, II, p.79, and Commentary, I, pp. 413-416.

يقول المؤلفان إنّ هذين القانونين يميّزان طبقيّاً بين النساء وأنّ الشخص الذي يتلقى مبلغاً «مقابل فقدان طفل غير مولود... يجب أن يكون الزوج أو السيّد». (ص 415).

(57) إن القوانين الأشورية ذات الصلة هي:

القانون 21: «إذا ضربَ رجل امرأة حامل وتسبّب في موت جنينها وأثبتَ الأمر، يجب أن يدفع ثلاثين مَنًا من الرصاص؛ يجب أن يُضرب 50 ضربة بالقضبان ويخدم الملك شهراً كاملاً». = Driver-Miles, *AL*, p. 39.

إذا قارنا بين شريعة حمورابي وقوانين الفترة الوسطى الأشورية نرى أن عقوبة التسبّب في موت امرأة حامل ازدادت. ففي قوانين الفترة الوسطى الأشورية يجب أن يموت المعتدي نفسه، بينما في شريعة حمورابي يُحكم على ابنته بالموت. وذلك، على ما يبدو، كانت الفروق الطبقية بين الضحايا الإناث محددة بصورة أكثر قوة في الشريعة الأشورية منه في شريعة حمورابي. وفي حالة محددة، هي إجهاض «سيدة بالولادة»، تُرفع الجريمة من ضرر مدنيّ إلى جريمة عامة. في تلك الحالة يجب أن يدفع المذنب غرامة مالية ضخمة، ويُضرب خمسين ضربة بالعصيّ، ويخدم شهراً واحداً «من العمل للملك» (قوانين الفترة الوسطى الأشورية: 21). ويتضح أنّ فقدان وريث محتمل لرجل نبيل يُعدّ هجوماً على النظام الاجتماعي، يجب أن يُعاقب علناً وبشدّة[58]. بالنسبة إلى إجهاض نساء الطبقة الأدنى،

= القانون 50 ورد في النص: Driver- Miles, *AL*, p. 419.

القانون 51: «إذا ضربَ رجلٌ امرأة متزوّجة لا تربي أولادها وتسبّب في فقدانها لجنينها، فإن عقوبته هي دفع 2 مَنًا من الرصاص» Driver- Miles, *AL*, p. 421.

القانون 52: «إذا ضرب رجلٌ مومساً وتسبب في فقدانها لجنينها، فإن عقوبته هي ضربة مقابل ضربة، وهكذا يدفع وفق مبدأ حياة مقابل حياة» Driver- Miles, *AL*, p. 421
يشيرُ كلٌّ من هذه القوانين إلى طبقة مختلفة من النساء: يشير القانون 20 إلى سيدة، والقانون 50 إلى زوجة أحد أبناء الطبقة الوسطى، والقانون 51 إلى امرأة لا تربي الأولاد لأسباب تتعلق بالمرض أو بسبب بيعهم، بالتالي لا تُعدّ أنها عانت من خسارة كالنساء الأخريات؛ يتحدث القانون 52 عن عاهرة. في حالتها كان للأبناء أهمية كبيرة بما أنهم كانوا يُربّون للبيع أو من أجل العمل في الدعارة ويساعدون في دعم امرأة ليس لها داعم ذكر Commentary, *AL*, pp. 106-115.

(58) للاطلاع على نص القانون انظر أعلاه الهامش رقم 57، MAL § 21 من هذا الفصل.

Driver and Miles, *AL*, p. 108.

«إن الاعتداء في هذه الحالة يعد إلى درجة ما اعتداء على الدولة...».

فإنّ التمييز الطبقي يتبدّى بقوة في فرض الغرامات، ولكن حين تتسبب إصابة المعتدي بموت المرأة، يجب أن يموت المعتدي بصرف النظر عن منزلة المرأة الطبقية. يمكن أن يشير هذا إلى تطوّر التمييز القانوني بين الجرائم المتضمنة عقوبة الإعدام والإصابات الأخفّ.

إن الشريعة الحثيّة أبسط وأقلّ تحديداً. إن رجلاً يسبب إجهاضاً للمرأة يجب أن يدفع غرامة مالية تُحدّد بحسب عمر الجنين. إن الغرامة المفروضة على الضرر نفسه الذي يلحق بالمرأة العبدة هي نصف التي تُفرض على المرأة الحرة (الشريعة الحثّية: 17 و18)[59]. ثمة قوانين عديدة مماثلة في الشريعة الحثّية تنصّ على فرض غرامات أقلّ على تسبيب الإجهاض لبقرة أو فرس رجل (الشريعة الحثية: 77) إن هذا قوننة للملكية كما هو واضح، وليس اهتماماً بأذى أصاب كائناً حيّاً، كالمرأة الحامل.

تضمّ الشريعة اليهودية بعض سمات القوانين البابلية المختلفة. إن رجلاً يسبّب إجهاضاً لامرأة «تُفرض عليه غرامة، بحسب ادّعاء زوجها عليه؛ ويدفع كما يحدّدُ القضاة. ولكن إذا تبع هذا أي أذى

---

(59) القانون 17 من الشريعة اليهودية (نسخة أقدم): «إذا تسبّب أحد ما بإجهاض امرأة حرة، وإذا كانت في الشهر التاسع، يجب أن يدفع 10 شاقلات من الفضة، إذا كانت في الخامس، يدفع خمساً ويرهن عزبته كضمان».

القانون 17 (نسخة لاحقة): «إذا تسبب أي شخص بإجهاض امرأة، يجب أن يدفع 20 شاقلاً من الفضة».

القانون 18 من الشريعة اليهودية (نسخة أقدم): «إذا تسبب أي شخص بإجهاض فتاة عبدة، وإذا كانت في الشهر التاسع، يجب أن يدفع 5 شاقلات من الفضة».

القانون 18 (نسخة لاحقة): «إذا تسبب أي شخص بإجهاض فتاة مستعبدة، يجب أن يدفع 10 شاقلات من الفضة» Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the old Testament*, p. 190.

فعندئذ الحياة بالحياة والعين بالعين....»[60]. إن المبدأ الذي يتضمّن كلّ هذا التشريع هو أنَّ الجريمة هي حرمان الزوج من ابن، وإذا ما توفيّتْ الزوجة، هو احتمال كونها منجبة مستقبلية لأولاده[61].

يمكن تلمّس الطبيعة السياسية لهذا التشريع بصورة أكثر قوة في قوانين الفترة الوسطى الأشورية، 53، التي لا سابق لها في شريعة حمورابي. إذا سبّبت المرأة الإجهاض لنفسها، واتُّهمت وبُرهن ذلك، فإنّها تُخوزَق ولا تُدفن... إذا أُخبئتْ تلك المرأة (؟) حين تطرح ثمرة رحمها ولم يُخبر الملك.... [اللوح ينقطع هنا][62].

إن ما يلفت النظر هنا، قبل كلّ شيء، هو أن الإجهاض الذاتيّ يُعدّ جريمة عامة يجب أن يعلم بها الملك. إن الخوزقة وعدم الدفن هما أشدّ عقوبتين فُرضتا في النظام القانوني الأشوري في الفترة الوسطى، وهما عقوبتان علنيتان لجرائم كبيرة. لماذا يجب أن يُعتبر إجهاض المرأة لنفسها جريمة مساوية في حدتها للخيانة الكبرى أو الاعتداء على الملك؟يقول درايفر ومايلز،اللذان تُعتبر تفسيراتهما لقوانين الفترة الوسطى الأشورية، دقيقة:

> ... يبدو من غير المترابط منطقياً أن نسمح بالتخلّي عن الأطفال غير المرغوب فيهم، ونفرض أشدّ العقوبات على الإجهاض. وفي حالة أم متزوّجة يمكن أن يُفسَّر هذا على أساس أنّ الأب هو الذي يملك حقّ التخلّي، بينما لا تملك الأمّ الحقّ

(60) Exodus 21: 22.

(61) لهذا السبب، وبحسب قوانين الثأر، يجب أن تعاني زوجة أو ابنة المعتدي من العقوبة نفسها، ولهذا يُستحضر المبدأ نفسه، في الشريعة اليهودية، إذا تأثرت إمكانية الأم كمنجبة للأطفال.

(62) Mal § 53. Driver-Miles, *AL*, p. 421, and Commentary, *AL*, pp. 115-117.

بأن تحرمه بفعلها من خياره في إبقاء الطفل على قيد الحياة أو التخلّي عنه[63].

يتابع درايفر ومايلز المناقشة: «إنّ السبب يمكن أن يكون... أنّ المرأة باعتدائها قد سبّبتْ لدم الأسرة المقدّس أن يسيل وبالتالي استنزلت غضبَ السماء ليس عليها فحسب بل على الجماعة كلّها»[64]. سأناقش أنّ هذا التغيّر في القانون يجب أن يُنظرَ إليه في سياق تغيّرات أخرى عديدة تتعلق بسيطرة النساء الجنسية. فالعقوبة الوحشية ضد الإجهاض الذاتيّ يجب أن تتعلّق بالأهمية الموضوعة في كل مكان من قوانين الفترة الوسطى الأشورية على الصلة بين سلطة الملك (الدولة) وسلطة ربّ الأسرة الأبوية على زوجاته وأطفاله. هكذا، إن حق الأب ـ الذي يُمارس ويُقرّ بحكم العرف حتّى الآن ـ في أن يقرّر مصير حياة أطفاله الرضّع، الذي عنى عملياً اتخاذ قرار إذا كان يجب أن تعيش بناته الرضع أو يمتن، يتساوى في قوانين الفترة الوسطى الأشورية مع الحفاظ على النظام الاجتماعي. أما ممارسة الزوجة لهذا الحق فيُرى الآن مساوية في خطرها للخيانة أو الاعتداء على الملك.

نرى إذاً، في مدة الألف عام التي ناقشها، كيف انتقلت الهيمنة الأبوية من الممارسة الخاصة إلى القانون العام. فالسيطرة على الجنسانية الأنثوية، التي تُركتْ سابقاً للأزواج الأفراد، أو لأرباب الأسر، صارتْ الآن مسألة تقوننها الدولة. يتبع هذا، بالطبع، اتجاه عام نحو سلطة دولة متزايدة وتأسيس القانون العام.

إن العائلة الأبويّة، التي تمأسستْ في البداية بصورة كاملة في

(63) المصدر نفسه، ص 116.

(64) المصدر نفسه، ص 117.

شريعة حمورابي، عكست الدولة القديمة في مزجها بين سلطة الأب والسلطة غير القابلة للتشكيك. ولكن ما هو أكثر أهمية للفهم من أجل استيعاب طبيعة نظام الجنس والجندر بحسب الذكورة والأنوثة، الذي لا نزال نعيش في ظلّه، هو عكس هذه السيرورة: إن الدولة القديمة، منذ استهلالها، اعترفت باعتمادها على العائلة الأبويّة، وساوت وظيفة العائلة المنظمة مع النظام في الحق العام. وقد عُبِّر لأول مرة عن استعارة العائلة الأبوية كخلية، كحجر بناء أساسي، للنظام الصحّي للجماعة العامة، في شريعة بلاد ما بين النهرين. وقد دُعِّمتْ باستمرار في الإيديولوجيا والممارسة على مدى ثلاث ألفيات. ويمكن إيضاح أنها لا تزال مهيمنة عبر الطريقة التي طفتْ فيها إلى السطح ضد تمرير قانون إصلاح الدستور من أجل الحقوق المتساوية في الولايات المتحدة في الوقت الحاضر.

وفي أثناء الألفية الثانية قبل الميلاد، حدثَ الفرز الطبقي بطريقة ربطت بين منزلة النساء الاقتصادية وخدمتهنَّ الجنسية بشكل لا يمكن انفكاكه. وهكذا عُرِّف الموقع الطبقي للمرأة منذ البداية بصورة مختلفة عن موقع الرجال. وقد أدّت التغيّرات البنيوية إلى تمييز متزايد بين نساء الطبقات العليا والدنيا. يمكن أن يرى هذا بشكل قويّ في قانون من الفترة الوسطى الأشورية، الذي يمثّل أيضاً التجلّي الأكثر قوّة لاهتمام الدولة بقوننة الجنسانية الأنثوية، وهو القانون 40 الذي ينظّم المظهر العام للنساء. سنناقش هذا القانون، الذي شرّع في الواقع لتقسيم النساء إلى طبقات متمايزة بحسب سلوكهنّ الجنسي، في الفصل التالي. ولكي نفعل هذا، يجب أن ننعطف قليلاً ونناقش تأسيس الدعارة، الذي سبق هذا الإجراء.

الفصل السادس

تحجيب النساء

«إن الدعارة، المعروفة غالباً بأنّها أقدم مهنة في العالم، يمكن رصدها عبر التاريخ المدوّن»[1]. هذا ما يؤمن به بعض خبراء الحكمة العامة، جاعلين الدعارة تبدو كأنها «طبيعية»، ومنتج فرعيّ للتشكل الاجتماعي البشري، ولا تحتاج إلى شرح.

لكنّ خبراء آخرين لا يوافقون على ذلك. تقول لنا **الموسوعة البريطانية الجديدة** إن «الدعارة لم تكن، بقدر ما هو معروف، قضية ثقافية عالمية. ففي المجتمعات التي تسمح بالجنس هي نادرة في غالب الأحيان لأنها غير ضرورية، بينما في مجتمعات أخرى كُبحتْ بشكل كبير»[2].

في دراسته لتاريخ الدعارة التي نال عليها درجة الماجستير، يقول لنا عالم الفيزياء الألماني إفان بلوخ (Iwan Bloch) إنها تطورت كمنتج فرعي لتنظيم الجنسانية: «تظهر الدعارة بين البدائيين أينما تقلّص الجماع الجنسي الحرّ أو صار محدوداً. وليست شيئاً سوى كونها بديلاً

---

(1) *Encyclopedia Americana* (Danbury, Conn.: [n. pb.], 1979), vol. 22, p. 169.

(2) *New Encyclopaedia Britannica* (Chicago: [n. pb.], 1979), vol. 15, p. 76.

لشكل جديد من الاتصال الجنسي غير الشرعي والبدائي»[3]. وبينما هذا صحيح من دون أدنى شكّ، إلا أنّه لا يشرح في أية أوضاع تنشأ الدعارة وتصبح مُمأسسةً في مجتمع ما. ويتجاهل أيضاً المظهر التجاري للدعارة عبر معاملتها كما لو أنها كانت ببساطة شكلاً مختلفاً للترتيب الجنسي بين طرفين موافقين. يقبل بلوخ وجود حالة «طبيعية» من الاتصال الجنسي غير الشرعي تُستبدل فيما بعد بأشكال مختلفة من الزواج المُنظّم. إن هذه النظرية التي تعود إلى القرن التاسع عشر، التي طوّرها ج. ج. باشوفن (J. J. Bachafen) وعالم الأثنولوجيا الأميركي لويس هنري مورغان (Lewis Henry Morgan)، شكّلتْ أساس تحليل فريدريك أَنْجِلز، الذي أثّر كثيراً في النظرية النسوية الحديثة:

> ...إن التسرّي مستمدٌ مباشرة من الزواج الجماعي، من الاستسلام الطقسي الذي كانت تشتري به النساء حقّ الطهارة. كان الاستسلام للنقود في البداية فعلاً دينياً؛ وكان يحدث في هيكل إلهة الحبّ، وتذهب النقود في المقام الأول إلى خزينة الهيكل.... وكان التسرّي بين شعوب أخرى مستمدّاً من الحرية الجنسية التي كانت مسموحة للفتيات قبل الزواج... ومع نشوء اللامساواة في الملكية... يظهر أجر العمل بشكل متقطّع جنباً إلى جنب مع عمل الأرقّاء، وفي الوقت نفسه،كشيء ضروري متلازم، تظهر الدعارة المهنية للنساء الحرات جنباً إلى جنب مع الاستسلام المفروض للعبد... ذلك أن التسرّي هو مؤسسة اجتماعية كأية مؤسسة أخرى؛ يواصل الحفاظ على الحرية الجنسية القديمة لصالح الرجال[4].

---

(3) Iwan Bloch, *Die Prostitution* (Berlin: [n. pb.], 1912), vol. 1, pp. 70-71.
اقتباس ترجمته جيردا لرنر.

(4) Frederick Engels, *Origin of the Family, Private Property and the State* = (New York: [n. pb.], 1970), pp. 129-130.

بعد بضع صفحات يشير إنجلز إلى الدعارة بأنها «متمّمة» للزواج الأحادي ويتنبأ بنهايتها «مع تحوّل وسائل الإنتاج إلى الملكية الاشتراكية»[5]. حتى حين نرفض تحيّز إنجلز الفكتوريّ الجليّ في توقّع أن تكون النساء راغبات في ممارسة «حقهنّ في الطهارة»، يجب أن نشير إلى اكتشافه بأنّ أصل الدعارة مستمدٌّ من كل من تغيّر المواقف من الجنسانية ومن معتقدات دينية معيّنة في آن، وأن التغيّرات في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في وقت مأسسة الملكية الخاصّة والعبودية أثّرت في العلاقات الجنسية. وبصرف النظر عن الأخطاء والسقطات الكثيرة في الدليل العلمي التي يستطيع المرء تبيّنها في عمل إنجلز، إلا أنه كان أوّل من نبّهنا إلى تلك الروابط، وإلى أن نرى الوشيجة بين العلاقات الاجتماعية والجنسية. وبصياغته للتناظر بين التعايش بين عمل الأحرار والأرقّاء، وتعايش «الدعارة المهنية للنساء الحرّات جنباً إلى جنب مع استسلام العبد المفروض بالقوة»، فقد وجّهنا نحو إعادة تعريف مفهوم "الطبقة" بالنسبة إلى الرجال والنساء، الذي تجاهله هو نفسه، لسوء الحظ، في عمله اللاحق.

لكي نفهم التطور التاريخي للدعارة نحتاج إلى أن نحذو حذو إنجلز ونفحص علاقتها بالقوننة الجنسية للنساء كلهنّ في الدول القديمة وعلاقتها باستعباد الإناث. ولكن يجب أن ندرس أولاً التفسير الأكثر انتشاراً وقبولاً لأصل الدعارة: أعني، أنها مستمدة من «دعارة الهيكل».

من سوء الحظ أن معظم المرجعيات تستخدم المصطلح نفسه ليغطّي سلسلة واسعة من السلوك والأنشطة، ويشمل على الأقلّ

= إن إشارة إنجلز إلى دعارة الهيكل تستند إلى قبوله اللانقدي لقصة هيرودوت (Herodotus).

(5) المصدر نفسه، ص 138-139.

شكلين من الدعارة المنظّمة، الدينية والتجارية، سادا في الدول القديمة. قيل لنا، مثلاً، إنه في مجتمع بلاد ما بين النهرين (وفي أمكنة أخرى) قادت الدعارة المقدسة، التي وسمت أديان الخصب وعبادة الإلهة، إلى دعارة تجارية[6].

إن هذا السياق مثير للشك في أفضل الأحوال. فاستخدام مصطلح «دعارة مقدسة» للتعبير عن أية ممارسة جنسية وجميع الممارسات المرتبطة بخدمة الهيكل يبعدنا عن فهم المعنى الذي فهمه المعاصرون لممارسات كهذه. سأميّز بالتالي بين «الخدمة الجنسية الدينية» و«الدعارة»، التي أعني بها الدعارة التجارية فحسب.

من المحتمل أنّ الخدمة الجنسية الدينية للرجال والنساء تعود إلى العصر النّيوليثي (العصر الحجري الحديث)، وإلى عبادات مختلفة للإلهة الأم، أو ما يُدعى بالإلهة الكبرى في تجلياتها الكثيرة[7]. إن أدلّة الحفريات الأثرية حول وجود تماثيل صغيرة أنثوية، بأثداء،

---

(6) *New Encyclopaedia Britannica*, vol. 25, p. 76; *Encyclopedia Americana*, vol. 22, pp. 672-674; *Encyclopedia of the Social Sciences*, (New York: [n. pb.], 1934), vol. 13, p. 553; Vern and Bonnie Bullough, *The History of Prostitution: An Illustrated Social History* (New York: [n. pb.], 1978), pp. 19-20; Bloch, *Die Prostitution*, vol. 1, pp. 70-71; F. Henriques, *Prostitution and Society* (London: [n. pb.], 1962), chap. 1; William Sanger, *A History of Prostitution* (New York: [n. pb.], 1858), pp. 40-41; Geoffrey May, "Prostitution," *Encyclopedia of the Social Science*, vol. 13, pp. 553-559; Max Ebert, *Reallexicon der Vorgeschichte* (Berlin: [n. pb.], 1926), vol. 5, p. 323, and Erich Ebeling and Bruno Meissner: *Reallexicon der Assyriologie* (Berlin: [n. pb.], 1971), and article "Geschlechtsmoral," article "Hierodulen," vol. 4, p. 223, and pp. 391-393.

(7) Marija Alseikaite Gimbutas, *Goddesses and Gods of Old Europe* (Berkeley: [n. pb.], 1982), and Edwin O. James, The *Cult of the Mother Goddess: An Archaeological and Documentary Study* (London: [n. pb.], 1959).
انظر: الفصل العاشر من هذا الكتاب من أجل نقاش مفصّل لهذا الموضوع.

وأرداف وأكفال مبرزة، وافرة في كلّ أنحاء أوروبا، والبحر الأبيض المتوسّط، وشرق آسيا. وفي أمكنة كثيرة كانت تُكتشف تماثيل كهذه فسرّها علماء الآثار بأنها هياكل، ولكن لا توجد طريقة لكي نعرف كيف استُخدمتْ تلك التماثيل أو عُبدتْ. ولن نعرف أبداً.

في المقابل، لدينا أدلة ألسنية وأدبية وبصرية وقانونيّة وافرة، وهي صحيحة تاريخياً، نستطيع انطلاقاً منها أن نعاود بناء عبادة الإلهات الإناث وحيوات وأنشطة الكاهنات في بلاد ما بين النهرين القديمة وفي الحقبة البابلية المحدثة.

اعتقد البابليون القدماء أن الآلهة والإلهات يسكنون بالفعل في الهيكل، ليس كما هم ممثّلون رمزياً هناك. وكان موظّفو الهيكل، والكهنة والكاهنات من رتب مختلفة، والحِرفيّون والعمال والعبيد، يعملون كلّهم لكي يعتنوا بالآلهة ويغذّوها كما لو كانوا يعملون لكي يعتنوا بسيد ويغذّوه. كانت الوجبات تحضّر يومياً بعناية وتُرسل إلى الإله، وكان فراشه يُعدّ، وتُعزف الموسيقى لتسليته. وبالنسبة إلى بشر عدّوا الخصب مقدّساً وجوهرياً لبقائهم، تضمّنت العناية بالآلهة، في بعض الحالات، تقديم خدمات جنسية لها[8]. هكذا، تطوّرت طبقة منفصلة من عاهرات الهيكل. ما يبدو أنه حدث هو أن الخدمة الجنسية للإله أو الإلهات ولصالحهم اعتبرتْ مفيدة للناس ومقدسة. وتنوّعتْ الممارسات مع الآلهة، في الأمكنة المختلفة، والحقب المختلفة. كانت هناك أيضاً، خاصة في الفترة اللاحقة، دعارة تجارية، ازدهرتْ قربَ أو داخل الهيكل. مرة ثانية، كان الباحثون الحديثون يشوّشون المسألة بالإشارة إلى ذلك النشاط كدعارة وباستخدام مصطلح «عبدة الهيكل» من دون أن يميّزوا بين الأنماط المختلفة من النساء

(8) A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: A Portrait of a Dead Civilization* (Chicago: [n. pb.], 1964), pp. 187-192.

المنخرطات في النشاط الجنسي الديني أو التجاري[9]. ومنذ 1956 فقط، حين ظهر المجلد الأول من **قاموس شيكاغو الأشوري**، صار ممكناً القيام باستخدام أكثر دقة للمصطلحات والتمييز، كما فعل البابليون، بين الأنماط المختلفة لخدم الهيكل.

في الحقبة البابلية القديمة، كانت بنات الملوك والحكام يُعيَّنّ ككاهنات كبيرات لإله القمر أو للإلهة عشتار. وكانت كاهنات إن (en) أو إنتو (entu) نظيرات كبار الكهنة الذكور. كنّ يرتدين لباساً مميّزاً، وقبعة بحافة مرتفعة، وثوباً مثنيّاً، ومجوهرات، ويحملن الصولجان ويرتدين الثياب نفسها التي يرتديها الحاكم. كنّ يعشْنَ داخل هيكل مقدّس، ويتولين مسؤولية إدارة الهيكل وشؤونه، ويؤدّين وظائف مقدّسة وطقسيّة، وكنّ عادة غير متزوّجات. وكان للكاهنة في سومر القديمة دور مشابه. ويعتقد العلماء بتاريخ الأشوريين أن هذه الطبقة من النساء هي التي كانت تشارك سنوياً في الزواج المقدس، مشخّصاتٍ أو ممثّلات للإلهة.

كان الأساس لطقس الزواج المقدّس هو الاعتقاد بأنّ خصوبة الأرض والناس تعتمد على الاحتفاء بالقوة الجنسية لإلهة الخصب. ومن المرجّح أن أصل تلك الشعيرة يعود إلى مدينة أوروك السومرية، التي كانت مكرّسة للإلهة إنانا، قبل 3000 ق.م. وكان الزواج المقدس زواجَ الإلهة إنانا أو كبير الكهنة، الذي يمثل الإله، أو الملك، متماهياً مع الإله دوموزي[10] (Dumuzi). وفي إحدى

---

(9) Vern L. Bullough: "Attitudes Toward Deviant Sex in Ancient Mesopotamia," in: *Sex Society and History* (New York: [n.pb.], 1976), pp. 17-36, يقوم بالملاحظة نفسها (ص 22-23).

(10) من أجل مناقشة الزواج المقدس، انظر: Samuel Noah Kramer, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer* (Bloomington: =

القصائد النموذجيّة، كانت الإلهة تستهلّ اللقاء، وتعبّر عن لهفتها بالتوحّد مع حبيبها. وبعد اتّحادهما، تزهر الأرض:

ارتفعتْ النباتات عالياً إلى جانبه،
ارتفعت السنابل عالياً إلى جانبه،
... وأزهرت الحدائق بترف إلى جانبه

وتعد الإلهة، السعيدة والمنتشية، بأن تبارك منزل زوجها، الراعي/ الملك:

يا زوجي، يا مخزني الكبير، يا مربطي المقدّس،
أنا إنانا، سأحافظ عليك،
سأعتني بـ «منزل الحياة» الخاص بك(11)...

إن التكرار الرمزي السنوي لهذا الاتحاد الأسطوري كان احتفالاً عاماً اعتُبِرَ ضرورياً لرفاه الجماعة. وكان مناسبة للاحتفاء المَرِح، الذي كان يمكن أن ينطوي على نشاط جنسي من قبل العابدين في أراضي الهيكل وحولها. ومن المهمّ لنا أن نفهم أن المعاصرين اعتبروا هذه المناسبة مقدسة، ومهمة أسطورياً لرفاه الجماعة، وأنهم بجّلوا الملك والكاهنة وشرّفاهما للقيام بهذه الخدمة «المقدسة».

= [n. pb.], 1969), p. 59; Thorkild Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, ed. by William L. Moran (Cambridge, Mass.: [n. pb.], 1970), and Judith Ochshorn, *The Female Experience of the Nature of the Divine* (Bloomington: [n. pb.], 1981), p. 124.

انظر أيضاً: W. G. Lambert: "Morals in Ancient Mesopotamia," *Vooraziatisch Egypt Genootschap*, (1957), and "*Ex Oriente Lux*," *Jaabericht*, no. 15 (1958), p. 195.

(11) إن الاقتباسين هما من: Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 59.

كان الزواج المقدس يُؤدّى في هياكل إلهات خصب متنوّعات على مدى ألفي عام تقريباً. وكان الإله العاشق الشاب، أو ابن الإلهة، يُعرف باسم تموز (Tammuz) وأتيس (Attis) وأدونيس (Adonis) وبعل (Baal) وأوزيريس (Osiris) في لغات متنوعة. وفي بعض هذه الطقوس، كان يسبق الاتحاد المقدّس موت إله شاب، يرمز إلى فصل قحط أو جدب لا ينتهي إلا باتحاده مع الإلهة. وكانت هي التي تستطيع أن تحييه، التي تستطيع أن تجعله ملكاً والتي يمكنها أن تمنحه القوة لكي يجعل الأرض خصبة. وتغلغلتْ الصور الجنسية الغنيّة بعبادتها المرحة للجنسانية والخصب في الشعر والأسطورة وعُبّر عنها في التماثيل والمنحوتات. وازدهرت شعائر مشابهة للزواج المقدّس أيضاً في اليونان القديمة وروما ما قبل المسيحية[12].

وبينما تأتي المعلومات عن كاهنات إن (en) من الحقبة البابلية القديمة، هناك إشارات كثيرة إلى كاهنات الهيكل في الحقبة البابلية المحدثة في أور (Ur) وغيرسو (Girsu). وفي عصر حمورابي (1792- 1750 ق.م.) كان بوسع أولئك الكاهنات أن يعشن خارج المعتزل، ولكن سمعتهنّ كانت تُحرس بعناية[13].

يلي كاهنات إن (en) ونين ـ دينجر (nin-dinger) في المرتبة

---

(12) Thorkild Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, pp. 73-101.

(13) إن تعليقاتي عن خدم الفرقة الدينية الإناث تستند في معظمها إلى الدراسة الشاملة التالية: Johannes Renger, "Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit," *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archeologie*, Neue Folge, Band 24 (1967), 1. Teil, pp. 110-188. Hereafter Referred to as ZA.

كاهنات الهيكل. وتعني كلمة (naditum) «تُترك مُراحاً»، ينسجم هذا مع الدليل بأنهن كنّ ممنوعات من إنجاب الأطفال(14). نعرف الكثير عن كاهنات الهكيل المكرّسات للإله شماش والإله مردوك أثناء السلالة البابلية الأولى. كانت أولئك النساء يأتين من المستويات العليا من المجتمع؛ وكان بعضهنّ بنات ملوك، وكان معظمهنّ بنات بيروقراطيين كبار ونسّاخ وأطباء أو كهنة. كانت كاهنة الإله شَمَاس تدخل المعتزل في سنّ صغيرة وتبقى من دون زواج. وكان المعتزل الذي يعشن فيه مع خدمهنّ يتألف من مبان مفردة كبيرة معقدة داخل الهيكل. وقد كشفت الحفريات الأثرية أن المعتزل في هيكل مدينة سيبار (Sippar) كان يحتوي أيضاً على مكتبة ومدرسة ومقبرة(15). وكان هذا المعتزل يؤوي مائتي كاهنة في وقت واحد، ولكن عدد الكاهنات انحدر تدريجياً بعد عصر حمورابي(16).

---

(14) G. R. Driver and J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, 2 vols. (London: [n. pb.], 1952), vol. 1, vol. 2, (1955). Hereafter Referred to as *BL*.

يعتقد درايفر ومايلز أن الكاهنة، رغم أنها غير متزوّجة، يمكن أنها لم تقسم قسم الطهارة، «فمن المرجّح أنها كانت في بعض الهياكل، كمثل هياكل عشتار، مثلاً، عاهرة مقدسة» (*BL*, I, p. 366).

(15) *BL*, I, p. 539.

(16) إن الدراسة الأتمّ لتلك النساء هي: Rivkah Harris, *Ancient Sippar: A Demographic Study of an Old-Babylonian City (1894-1595* B.C.*)* (Istanbul: [n. pb.], 1975). Refernce to their numbers, p. 304.

انظر أعلاه رينجر الهامش رقم 13 من هذا الفصل ص 156–158.

إن رينجر (Renger)، درايفر ومايلز، وبينو لاندسبرغر (Benno Landsberger) يعدون كاهنات المعبد اللواتي من المراتب الاجتماعية العليا (naditu) كاهنات، ولكن هاريس لا يعثر على أي دليل على قيامهنّ بوظيفة دينية. يقول إن موقعهنّ هو «كنّات الإله شماش وزوجته آجا (Aja)». وكونهن كذلك، يؤدين وظيفتهنّ «كخادمات دينيات» في أن حياتهنّ مكرّسة لخدمة الإله. انظر: Harris, pp. 308-309.

كانت نساء الهيكل يُحْضرنَ مهوراً نفيسة إلى الهيكل في وقت تكريسهنّ للإله. وحين توافيهنّ المنية، تُعاد تلك المهور إلى عائلاتهنّ التي ولدن فيها. كان بوسعهنّ استخدام تلك المهور كرأس مال للصفقات التجارية ولإقراض النقود بفائدة، وكن يستطعن مغادرة المعتزل لكي يعتنين بأعمال متنوّعة. وكنّ يبغْنَ الأرض والعبيد والمنازل، ويقمن بقروض وهدايا، ويدرن القطيع والحقول. إن أسماء 185 ناسخة، خدمن في هيكل سيبار، معروفة[17]. ومن تسيير صفقاتهن التجارية تقدم كاهنات الهيكل بانتظام تقدمات إلى الآلهة في أيام الأعياد. وبما أنه لم يكن بوسعهنّ إنجاب الأطفال، كنّ في الغالب يتبنّين الأطفال لكي يعتنوا بهنّ في سن الكهولة. وعلى عكس نساء أخريات في زمنهنّ، كان بوسعهنّ توريث ملكيتهنّ لوريثات أناث، اللواتي، من المرجّح أكثر، أنهنّ كنّ أعضاء أسرة يخدمن أيضاً ككاهنات.

لم تكن كاهنات الإله مردوك يوضعن في معتزل وكان بوسعهنّ الزواج غير أنه لم يسمح لهن بإنجاب الأطفال. كانت هذه المجموعة من النساء بخاصة موضوعاً للقوننة في شريعة حمورابي. وكما رأينا؛ كان بوسع الكاهنة أن تقدم الأطفال لزوجها عبر منحه عبدة أو خادمة هيكل متدنية المرتبة، كمحظيّة أو زوجة ثانية. وتنصّ شريعة حمورابي بوضوح على حقوق ملكية أطفال كهؤلاء، مما يشير إلى أهمية الكاهنة في النظام الاجتماعي. ويمكن أن يشير أيضاً إلى أن موقعهنّ الاجتماعي صار نوعاً ما متقلقلاً أثناء حكم حمورابي، أو أنه كان يمرُّ في نوع من التغيّر. إن الحقيقة الأخيرة يمكن أن تشرح إدخال البند 110 في شريعة حمورابي، الذي يفرض عقوبة الموت على

---

(17) المصدر نفسه، ص 285.

كاهنة غير معتزلة تدخل إلى منزل جعة أو تدير مؤسسة كهذه. إذا كان «منزل الجعة»، كما يبدو أن المعلّق يعتقد، أنه يحتوي على ماخور أو نزل تتردّد إليه العاهرات، فإن المعنى الجليّ للقانون هو أنها ممنوعة من أي ارتباط بمكان كهذا. يجب ألا تعيش محترمة فحسب بل يجب أن تحمي سمعتها أيضاً لكي تبقى بمنأى عن اللوم[18]. إن الحاجة إلى تدوين قانون كهذا يمكن أن تشير إلى انحلال في الأخلاق بين الخدم الدينيين. وتشير أيضاً، كما سنناقش في ما يلي، إلى رغبة متزايدة من قبل واضعي القوانين لرسم خطوط واضحة للتمييز بين النساء المحترمات وغير المحترمات.

كان هناك خادمات هيكل يُدْعيْنَ عبدات الهيكل (Kulmashitum) والعاهرات المقدسات (Qadishtum) وهنّ من مرتبة متدنية، وكنّ عادة يُذكرن في النصوص معاً. غير أنّ الفرق بينهنّ غير مفهوم جيداً. إنّ حقوق وراثتهنّ منصوص عليها في البند 181 من شريعة حمورابي، الذي يخوّلهنّ للحصول على ثلث الإرث من أملاك الأب، إذا لم يُمْنَحْنَ مهراً لدى دخول خدمة الهيكل. ولكنهن يحصلن فقط على حق الاستخدام لحصتهنّ من الإرث طالما هنّ على قيد الحياة. ذلك أن إرثهنّ من حقّ إخوتهنّ[19]. يفسّر درايفر ومايلز حقيقة أنّ إرث خادمات الهيكل يعود إلى إخوتهنّ كمؤشر

---

(18) BL, II, p. 45, and Commentary, BL, I, pp. 205-206.

يوضح أيضاً، بالمصادفة، أن المعاصرين نظروا إلى الخدمات الجنسية الدينية التي تقدمها الكاهنات في ضوء مختلف عن الدعارة التجارية. يقول رينجر ما يلي في هذا المقطع: «إن مصالح الدولة، كما عُبّر عنها في الممارسة القانونية، وفي شريعة حمورابي وُجّهت نحو ضمان الاستقلالية المادية لكاهنة الهيكل لكي تتجنّب التحول إلى الدعارة بسبب دخلها غير الكافي. لهذا أيضاً عاشت في المُختلى (gagum)»، Renger, *ZA*, trans. by Gerda Lerner p. 156.

(19) BL, II, p. 73, and Commentary, BL, I, pp. 369-370.

يُترجم المؤلفان كلمة (Kulmashitum) «عبدة الهيكل» و (qadishtum) «المنذورة».

على أنه لم يكن متوقّعاً منهنّ إنجاب الأطفال. يبدو هذا متناقضاً مع دليل من عدد من المصادر بأنهنّ عملن كنساء متخصصات بالعناية وقتاً ليس قليلاً مقابل راتب ويجب بالتالي أن ينجبن أطفالاً. من المحتمل أنهنّ عشْنَ خارج المعتزل وتزوّجنَ بعد أن أمْضينَ فترةً من الوقت في خدمة الهيكل. أو ربما كنّ عاهرات بينما كنَّ في خدمة الهيكل. إذا كان هذا صحيحاً، فإن توظيفهنّ من قبل الأغنياء كنساء متخصصات بالعناية يشيرُ إلى أن دورهنّ الاجتماعي لم يكن مُحتقراً. ولجعل الأمور أكثر تشوّشاً، هناك نصوص تُدعى فيها الإلهة عشتار نفسها خادمة هيكل منذورة(20).

ثمة قصتان «تاريخيتان» للأنشطة الجنسية في الهياكل البابلية وحولها، أثّرتا بإفراط في المؤرخين الحديثين. ألّف إحداهما المؤرخ اليوناني هيرودوت (Herodotus) في القرن الخامس قبل الميلاد، ويزعم أنه يصف الدعارة الدينية في هيكل الإلهة ميليتا (Mylitta)؛ وألّف النص الآخر الجغرافي الروماني سترابو (Strabo) بعد أربعمائة عام فيما بعد. يروي هيرودوت:

> إن كل امرأة تُولد في البلاد يجب أن تذهب مرة في حياتها وتجلس في منطقة فينوس [ميليتا]، وتعاشر غريباً هناك... إن

---

(20) Harris, *Ancient Sippar: A Demographic Study of an Old-Babylonian City (1894-1595 B.C.)*, p. 327.

لا يميز بعض المستشرقين بين هذين النوعين من خادمات الهياكل ويترجمان كليهما بـ «عبدة الهيكل»، ويطلقون عليهن صفة الانخراط في «عهر مقدس». يشير درايفر ومايلز إلى أنه ليس هناك دليل يؤيد أو يدحض هذا التأويل، ولكن هناك حالات يُشار فيها إلى الإلهة عشتار نفسها بأنها «منذورة» انظر: *BL*, I, pp. 369-370.

من أجل أمثلة حول ترجمات مختلفة لكلمة qadishtu، انظر: Paul Koschaker, *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Königs von Babylon* (Leipzig: [n. pb.], 1917), p. 189 fn, and *BL*, I, p. 369.

> المرأة التي تجلس مرة لا يُسمح لها بالعودة إلى المنزل إلى أن يرمي أحد الغرباء قطعة فضة في حضنها، ويأخذها معه إلى ما وراء الأرض المقدسة... يمكن أن تكون القطعة الفضية من أي حجم... تذهب المرأة مع الرجل الأول الذي يرمي إليها النقود، ولا ترفض أحداً. حين تذهب معه، وترضي الإلهة، تعود إلى المنزل، ومنذ ذلك الوقت فصاعداً لا هدية مهما كانت كبيرة تبقى ملكاً لها... ويجب على النساء الدميمات أن يمكثن وقتاً طويلاً قبل أن يستطعن تنفيذ القانون. انتظر بعضهنّ ثلاث أو أربع سنوات في المنطقة[21].

ليس هناك تأكيد آخر لهذه القصة سوى تأكيد سترابو، وليس هناك «قوانين» معروفة تنظّم، أو حتّى تشير إلى هذه الممارسة. ربما أخطأ هيرودوت خالطاً بين الأنشطة الجنسية للعاهرات حول الهيكل وبين شعيرة تتضمن جميع العذراوات الأشوريات. ثمة قصة أخرى لهيرودوت رواها له كهنة بابليّون تبدو وكأن لها أساساً تاريخياً أكثر قوة، تصف برجاً عالياً في هيكل مردوك، في قمته كانت كبيرة الكاهنات تعيش في غرفة تحتوي على أريكة، وكان يزورها فيها الإله في الليل. تماثل القصة في مكان ما قصة تاريخية، تعود إلى الألفية الأولى قبل الميلاد، التي تصف كيف أن الملك البابلي المحدث نابو- نيد (Nabu-naid) كرّس ابنته ككبيرة كاهنات لإله القمر سن (Sin). أحاط البناء الذي كانت تعيش فيه بسور مرتفع وفرشه بالزخارف والأثاث الجميل. تتساوقُ مع ما نعرفه عن أوضاع حياة بعض كبيرات الكاهنات الملكيات ومع المعتقد بأن الإله كان يزورهنّ في الليل، كما يأكل في الليل الوجبات المعدّة له. يورد

---

(21) Herodotus, *Historia*, trans. by A. D. Godley, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: [n. pb.], 1920), Book I, p. 199.

هيرودوت هذا كمثال على «دعارة الهيكل». ويكرر مؤرخو الدعارة الحديثون هذا بعده، معتبرين قصصه كحقائق. أفسّر وظيفة الكاهنة كمثال هام على الخدمة الجنسية المقدّسة، سواء تمّت فعلياً أو كُرِّرت رمزياً[22].

من الصعب الوصول إلى فهْم للدور الاجتماعي لهذا النوع من النساء من التأويلات المتضاربة حوَل الأدلة التي بحوزتنا عن أنشطة النساء في خدمة الهيكل. فما كان في فترة أسبق وظيفة دينية تعبّدية صرفة ربما صار فاسداً في وقت ازدهرت فيه الدعارة التجارية في مناطق الهيكل. وربما كوفئت ممارسة الجنس مع الغرباء في الهيكل لتشريف خصب الإلهة وقوتها الجنسية، كما جرت العادة، بتبرع إلى الهيكل. فقد كان العابدون يُحضرون بانتظام تقدماتٍ من الطعام والزيت والنبيذ والبضائع الثمينة إلى الهيكل لتشريف الآلهة آملين من ذلك خدمة قضيتهم. وإنه لممكن الفهم أنّ هذه الممارسة أفسدتْ بعض خدم الهيكل، وأغرتهم لكي يحافظوا على بعض أو كل هذه الهدايا لفائدتهم الخاصة. وربما شُجِّع الكهنة أو سُمحَ لهم باستخدام النساء العبدات وخادمات الهيكل من الطبقة الأدنى كعاهرات تجاريات من أجل إغناء الهيكل. يقودنا هذا بإيجاز إلى طبقتين أخريين من خادمات الهيكل الإناث. كانت إحداهما مجموعة الكاهنات المعتزلات التي ذُكرتْ في شريعة حمورابي في قوانين الوراثة. كنّ نسوة من مرتبة عالية، عشن على الأرجح في المعتزل. يقول درايفر ومايلز إنهن ربما لم يكنَّ كاهنات بل بالأحرى «مسؤولات» يدرْنَ النساء في حريم الهيكل. «يتوافق واجبهنّ مع واجب الموظّف المخصيّ في حراسة قصر الحريم»[23]. ثمة

(22) *BL*, I, pp. 361-362.

(23) المصدر نفسه، ص 368–369.

تفسيرات أخرى تقول إنّ الموظّف ذَكَر متنكّر كامرأة، أو امرأة متنكّرة كرجل. ولكن كان يُشار إليه دوماً في شريعة حمورابي كامرأة، ابنة أبيها، أم طفل مُتَبَنّى. من المحتمل أن تلك الشخصية المحيّرة شخصٌ يمثّل مظهراً أسبق من عبادة الإلهة الأم، التي شدّدت على ثنائية الجنس أو الخُنثويّة.

أخيراً، كانت هناك طبقة من الحريم، كنّ عاهرات مرتبطات بالهيكل. ربما كنّ بنات النساء المستعبدات، وكنّ تحت إشراف مسؤول هيكل ثانوي. من غير الواضح إن عُدّت تلك النساء منتميات إلى حريم الهيكل. تسجّل نصوص سيبار إحدى عشرة امرأة من هذا النوع. إن هذا العدد الصغير يرجّح أنّهن كنَّ عبدات يمتلكهنّ كهنة أو كاهنات. وما كانت تكسبه تلك العبدات من التجارة، على غرار عمال عبيد آخرين، كان يُحوَّل إلى مالكيهم، الذين ربما كانوا يمنحون تلك المبالغ للهيكل.

وفي منتصف الألفية الأولى قبل الميلاد، إن لم يكن قبل ذلك، كان هناك نوعان من الأنشطة الجنسية في الهياكل أو قربها: شعائر جنسية كانت جزءاً من الطقس الديني، ودعارة تجارية. وكانت الهياكل، على غرار الكنائس القروسطية، مراكز لسلسلة واسعة من الأنشطة التجارية. وكان ممارسو الدعارة من الذكور والإناث يُرَوْن حول الهياكل لأن هذا هو المكان الذي يوجد فيه الزبائن. كانت هناك على الأرجح صلة جغرافية بين دعارة الهيكل والدعارة التجارية. إن الصلة السببيّة، وأعني، أن الدعارة التجارية تطوّرت من دعارة الهيكل، هي التي سلّم بها المؤرخون جدلاً، لكنها تبدو أقل وضوحاً مما تم تأكيده بعامة.

ثمة بعض الأدلة الألسنية التي نستطيع ملاحقتها لكي نفهم تطوّر الدعارة. إن كار.كيد (Kar.Kid) الكلمة السومرية للعاهرة الأنثى، تظهر في إحدى أقدم الوثائق عن المهن في الحقبة البابلية القديمة، حوالى

2400 قبل الميلاد. وبما أنها مذكورة تماماً بعد نام.لوكو (nam.luku) التي تعني الكاهنات المعتزلات، يستطيع المرء أن يفترض صلتها بخدمة الهيكل. وإنه لمهمٌّ أنّ مصطلح كور۔ غارّو (kur-garru)، عاهر ذكر أو المسلّي المنحرف الملبس، يظهر في السجل نفسه ولكن مع المسلّين. هذا هو خطّ ممارسة مرتبطة بعبادة عشتار، التي فيها يؤدي المسلّون المنحرفو الملبس أفعالاً كرمي المدية. ونرى في الوثيقة نفسها المهن النسوية التالية: سيدة طبيبة، ناسخة، حلاقة، طباخة. إن الدعارة، على ما يبدو، هي من بين أقدم المهن رغم أنه ليس هناك دليل على أنها الأكثر قدماً[24]. وقد واصلتْ العاهرات الظهور في وثائق أخرى عديدة للمهن في ما بعد في الحقبة البابلية الوسطى. وفي سجل يعود إلى القرن السابع قبل الميلاد يظهر عدد متنوع من المسليات الإناث وكذلك المسلّون المنحرفو الملبس؛ قابلة، ممرضة، ساحرة، ظئر، و«عجوز شائبة الشعر». سُجّلت العاهرات ثانية باسم مومسات وعاهرات (harimtu)، المصطلح الأكادي. وإنه لبالغ الدلالة أنّ بين خمسة وعشرين ناسخاً في هذه القائمة ليس هناك ناسخة أنثى وليس بين الأطباء طبيبات إناث[25].

إن الإشارات الأقدم في نصوص الألواح الطينية تربط العاهرة بالحانات. هناك جملة تقول: «حين أجلس في مدخل الحانة، أنا عشتار، أنا مومس عاشقة[26]». قادت هذه الإشارات وإشارات أخرى

---

(24) B. Landsberger, E. Reiner and M. Civil, eds., "Old Babylonian Proto-Lu List," *Materials for Sumerian Lexicon*, vol. 12 (1969), pp. 58-59.

أنا مدينة بشكل كبير للدكتورة آن د. كيلمر من قسم دراسات الشرق الأدنى، في جامعة كاليفورنيا، بيركلي، لأنها دلتني إلى تلك القوائم وترجمتها.

(25) المصدر نفسه، ص 104-105.

(26) *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago: [n. pb.], 1968), vol. 6, pp. 101-102.

إلى ربط عشتار بالحانات، والدعارة الطقسية والتجارية.

إن وجود مجموعات مِهَن مختلفة مرتبطة بكلٍّ من الخدمة الجنسية الدينية والدعارة التجارية يخبرنا القليل عن المعنى الذي كانت تنطوي عليه هذه المهن للمعاصرين. نستطيع تعلّم شيء ما عن ذلك عبر دراسة أقدم أسطورة شعرية معروفة، وهي **ملحمة جلجامش**. إن الملحمة التي تصف مآثر إله/ملك أسطوري، ربما عاش حقّاً في بداية الألفية الثالثة قبل الميلاد، حُفظت في نسخ مختلفة، وكانت الأكمل بينها هي النسخة الأكادية، المعتمدة على نسخة سومرية أقدم، وقد كُتبت على اثني عشر لوحاً طينياً في بداية الألفية الثانية قبل الميلاد. في القصيدة، أزعج السلوك العدواني للبطل مرؤوسيه والآلهة:

نهاراً وليلاً [غروره فالت من عقاله].

لا يترك جلجامش عذراء [لأمها]،

ولا ابنة محارب، أو زوجة نبيل(27)!

تخلق الآلهة رجلاً، «مثيله»، لكي ينافس جلجامش. إن هذا الرجل المتوحش، إنكيدو (Enkidu)، يعيش مع الحيوانات في الغابات. «لا يعرف الناس ولا البلاد». وبعد أن يكتشف إنكيدو صيّاد، ويهرب، ينشد الصياد النصيحة حول كيفية ترويضه. طُلب منه أن يُحضر عاهرة. يحضرها الصياد إلى الغابات ويقول لها ما يجب أن تفعله:

---

(27) James B. Pritchard, ed.: "The Epic of Gilgamesh," in: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 2nd Edition (Princeton: Princeton University Press, 1955), p. 74.

... وتمتّع [إنكيدو] بمفاتن جسدها الناضج.

لم تكن خجولة حين استسلمت لاندفاعه.

تعرّتْ من ثيابها فوقع عليها.

وعلمّت المتوحّش فنون المرأة

فهام بها.

وبعد أن عاشرها لمدة ستة أيام، اكتشف إنكيدو أن الوحوش البرية تخشاه؛ «فقد امتلك الفطنة الآن، وصار واسع الفهم». تنصحه العاهرة:

هيّا، دعني أقودك [إلى] أوروك المسوّرة،

إلى الهيكل المقدّس لآنو وعشتار،

حيث يعيش جلجامش[28].

يوافق إنكيدو، وتقوده العاهرة إلى جلجامش؛ فيصبح أفضل أصدقائه.

إن عاهرة الهيكل جزء مقبول من المجتمع؛ ودورها مشرّف. والواقع أنها هي التي اختيرت لكي تحضّر الرجل المتوحّش. إن الفرضية هنا هي أن الجنسانية مُحَضِّرة، وتَسرّ الآلهة. تقوم العاهرة بـ «مهمة المرأة»؛ وهكذا فهي غير معزولة عن نساء أخريات بسبب مهنتها. تملك نوعاً من الحكمة، التي تروّض الرجل المتوحّش. تقوده إلى مدينة الحضارة.

وبحسب جزء آخر من **ملحمة جلجامش**، نُشرتْ حديثاً، يأسف

(28) جميع المقتطفات هي من المصدر نفسه، ص 74-75.

إنكيدو فيما بعد على دخوله إلى الحضارة. يلعن الصيّاد والعاهرة لأنهما نقلاه من حياته السابقة الحرة في الطبيعة. يتفوه بلعنة محكمة ضد العاهرة:

... لتحلّ عليك اللعنة....

لن تبني منزلاً لفسقكِ

ولن تدخلي حانات الفتيات

سيكون مضجعك الأماكن الخربة،

وموطئ قدمك ظلُّ سور المدينة

وسيسلخ الشوك والعلّيق قدميك

ويصفع السكّيرون المدمنون خدّيك[29]...

تقول لنا طبيعة هذه اللعنة إن العاهرة التي جمعتْ بين إنكيدو وجلجامش كانت تعيش حياة أسهل وأفضل من العاهرة التي تقف عند سور المدينة التي يستغلها زبائنها السكارى. يؤكد هذا التمييز الذي تمّ سابقاً بين النساء المنخرطات في خدمة دينية مقدّسة والعاهرة التجارية. ومن المرجّح أن تمييزاً كهذا وُجد في الفترة السابقة وليس في الفترة اللاحقة.

من المرجّح أن الدعارة التجارية نشأتْ مباشرة من استرقاق

(29) C. J. Gadd, "Some Contributions to the Gilgamesh Epic," *Iraq*, vol. 28, part II (Autumn 1966), quote, p. 108.

النساء وتدعيم وتشكيل الطبقات. وقد قادت الفتوحات العسكرية في الألفية الثالثة قبل الميلاد إلى استرقاق النساء الأسيرات واستغلالهنّ جنسيّاً. وبعد أن صارت العبودية مؤسسة قائمة بذاتها، صار مالكو العبيد يؤجّرون الإناث المُستعبدات كعاهرات، وبنى بعض الأسياد مواخير شغّلتها المُستعبدات. إن التوفّر المباشر للنساء الأسيرات من أجل الاستخدام الجنسي الخاصّ وحاجة الملوك والزعماء ـ بما أنهم مغتصبون للسلطة متكررون ـ إلى تأسيس الشرعية عبر عرض ثروتهم في شكل خادمات ومحظيّات، قادا إلى تأسيس الحريم. وهذا بدوره صار رمزاً للسلطة التي يجب أن يحاكيها الأرستقراطيون والبيروقراطيون والأثرياء[30].

كان المصدر الآخر للدعارة التجارية هو إفقار المزارعين واعتمادهم المتزايد على القروض لكي ينجوا من فترات المجاعة، مما قاد إلى عبودية الدَّيْن. وكان أطفال الجنسين يُمنحون كرهون دين أو يباعون من أجل «التبنّي». وتطوّرت من ممارسات كهذه دعارة أعضاء الأسرة الإناث لفائدة ربّ الأسرة. وكان يمكن أن تنتهي النساء كعاهرات لأن آباءهم كانوا مضطرين لبيعهنّ كعبدات، أو كان يمكن أن يستخدمهم بهذه الطريقة الأزواج المُفقرون. أو يمكن أن يصبحن موظّفات ذاتياً كبديل أخير للاستعباد. وإذا حالفهنّ الحظّ، يمكن أن يكنّ في هذه المهنة قابلات للانتقال نحو الأعلى عبر تحوّلهنّ إلى محظيّات. وفي منتصف الألفية الثانية قبل الميلاد، تم تأسيس الدعارة كمهنة محتملة لبنات الفقراء.

وبعد أن صار تنظيم نساء الطبقات المالكة راسخاً بقوة، صارَ يُنْظَرُ إلى عذرية البنات المحترمات كرصيد مالي للعائلة. هكذا،

(30) من أجل معالجة مفصّلة للموضوع، انظر: الفصل السادس من هذا الكتاب.

صارت الدعارة التجارية تُرى كضرورة اجتماعية لتلبية الحاجات الجنسية للرجال. ما بقيَ إشكالياً هو كيفية التمييز بوضوح واستمرارية بين النساء المحترمات وغير المحترمات. ربما كانت المشكلة الأخرى التي احتاجتْ إلى حلّ هي كيفية تثبيط الرجال عن الارتباط اجتماعياً مع نساء عُرِّفْنَ بأنهنّ «غير محترمات». وقد تحقّق الهدفان عبر سنّ أحد قوانين الفترة الوسطى الأشورية، وهو القانون رقم 40.

قبل أن ننتقل إلى تحليل هذا القانون، يجب أن نعرف أن المجتمع الأشوري كان أكثر عسكريةً، وكانت شريعته أكثر قسوة بعامة من الشريعة البابلية. بالتالي من الصعب القول كم يمثّل هذا القانون الوحيد الممارسات في مجتمعات أخرى في بلاد ما بين النهرين. وبينما ليس هناك قانون مشابه في المجموعات الأخرى الباقية من القوانين، فإنّ العلماء بتاريخ الأشوريين يفترضون بعامة أن مجموعة مشتركة من المفاهيم القانونية سادت في المنطقة على مدى ألفي عام تقريباً. وتُظهر عمليات قوننة أخرى للجنسانية الأنثوية تشابهات بين الشرائع المختلفة؛ وهكذا يستطيع المرء أن يفترض أن القانون الأشوري رقم 40 كان تمثيلياً. وما هو أكثر أهمية هو أن ممارسة التحجيب التي شرّع لها كانت كلية الحضور، واستمرت على مدى ألفيات كثيرة إلى هذا القرن بحيث يستطيع المرء أن يبرّر فرضية أنّنا نتعامل هنا مع أقدم مثال معروف عن قوننة كهذه، مُورست في مجتمعات أخرى كثيرة أيضاً[31].

(31) إن تأويلاتي لقوانين الفترة الوسطى الأشورية، تستند إلى قراءة موسّعة لجميع الترجمات المختلفة الموجودة لقوانين بلاد ما بين النهرين المصنّفة. من أجل القوانين الأشورية الوسطى، انظر: Driver-Miles, "The Middle Assyrian Laws," trans. by Theophile J. Meek, in: Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 2nd ed., trans. by D. D. Luckenbill and F.W. Geers, in: J. M. Powis = Smith, *The Origin and History of Hebrew Law* (Chicago: [n. pb.], 1931), and G. R.

يقول القانون الأشوري 41:

> يُمنع على [زوجات] السادة و[الأرامل] و[النساء الأشوريات] اللواتي يخرجن إلى الشارع الكشف عن رؤوسهنّ. إن بنات سيّد.... سواء كان شالاً أو رداء أو عباءة يجب أن يتحجّبنَ... حين يخرجن إلى الشارع لوحدهنّ، يجب أن يُحجّبنَ أنفسهنّ. إن محظية تخرج إلى الشارع مع سيدتها يجب أن تحجّب نفسها. إن عاهرة مقدسة تزوّجها رجل يجب أن تُحجّب نفسها في الشارع، ولكن واحدة لم يتزوّجها رجل يجب أن لا تغطي رأسها في الشارع؛ يجب ألا تحجّب نفسها. يجب ألا تحجّب العاهرة نفسها؛ يجب أن يكون رأسها سافراً[32]...

ينصّ القانون أيضاً على أن فتاة عبدة يجب ألا ترتدي الحجاب. إن الحجاب، الذي كان رمْزَ وعلامة المرأة المتزوجة، رُفع هنا إلى علامة مميّزة وجُعل ارتداؤه امتيازاً. مع ذلك تبدو القائمة مثيرة للفضول. لا يبدو أن التحجيب يميّز الحرة عن غير الحرّة، ولا الطبقة العليا عن الأدنى. إن العاهرات والعاهرات المقدسات غير المتزوّجات يمكن أن يكنّ نساء حرّات، لكن مع ذلك يُصنّفن مع العبيد. يمكن

= Driver and J. C. Miles, *The Assyrian Laws* (Oxford: [n. pb.], 1935).

إن جميع المقتطفات النصية هي من Driver-Miles, *AL*. إن إخراج العاهرة من الطبقة في الشريعة الأشورية أشير إليه في هامش في دراسة إسحق مندلسون عن العبودية. أورد عدداً من الأمثلة لنصوص قانونية تبيّن أن الدعارة كانت مؤسسة معترفاً بها وراسخة في الشرق الأدنى القديم. «ورغم أنها لم تكن مهنة مشرّفة، لم يوسم الشخص الذي يعمل بها بالعار. كانت العاهرة المحترفة امرأة حرة بالولادة ومستقلة وكان القانون يحمي موقعها الاقتصادي... إن الحطّ بالعاهرة إلى مستوى العبد في أشور وفي بابل الجديدة يعود إلى حقيقة أن غالبية العاهرات كنّ عبدات أُجّرْنَ من أسيادهنّ إلى أفراد ومنازل عامة» Isaac Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East* (New York: [n. pb.], 1949), fn. 57, pp. 131-132.

(32) إن جميع المقتطفات أدناه من القانون الأشوري الأوسط 40 هي من: Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 183.

أن تُحجّب امرأة عبدة، إذا كانت ترافقها سيّدتها، ولكن حتى محظية وُلدتْ حرّة يمكن ألا ترتدي الحجاب إذا خرجتْ وحيدةً. ولدى الفحص الدقيق نستطيع أن نرى أن التمييز بين النساء يستند إلى أنشطتهنّ الجنسية. فالنساء المقيمات في المنزل، اللواتي يخدمن جنسياً رجلاً واحداً، وهنّ تحت حمايته، محدّدات هنا كـ «محترمات» كونهنّ محجّبات؛ أما النساء اللواتي لسن تحت حماية رجل واحد وسيطرته الجنسية يصنّفن كـ «نساء عامات»، وبالتالي غير محجبات.

لو لم يفعل القانون أكثر من وضع هذه القواعد لمثّل حدّاً فاصلاً للنساء: التصنيف القانوني للنساء بحسب أنشطتهنّ الجنسية. ولكن القانون يتابع ناصّاً على عقوبة للمنتهكين:

> ... إن الذي يرى عاهرة محجّبة يجب أن يعتقلها، ويحضر شهوداً ويأخذها إلى محكمة القصر؛ يجب ألا يأخذوا مجوهراتها ولكن الذي اعتقلها يمكن أن يستولي على ثيابها؛ يجب أن يضربوها خمسين مرة بالعصا ويسكبوا القار على رأسها.

هنا، ما بدأ كقوننة ثانوية تافهة للأخلاق اعتُبر فجأة إساءة رئيسية ضد الدولة. يجب تأمين الشهود؛ ويجب أن تمثل المتّهمة أمام «محكمة القصر»، أي محكمة. تُترك مجوهرات العاهرة لها، على الأرجح لأنها أداة مهنتها، ولكن عقوبتها قاسية. إن للأمر رمزية عالية أيضاً، فصبُّ القار على رأسها يمنحها النوع الوحيد من «الحجاب» الذي تخوّله لها حالتها المتدنية. وإذا ما تحدثنا عملياً، إن هذا يجعلها غير ملائمة لكسب قوتها، لأن إزالة القار تقتضي حلق شعرها وتشويهها لوقت طويل.

ينصّ القانون أيضاً على معاقبة فتاة مستعبدة يُقبض عليها مرتديةً الحجاب: تُجرّد من ثيابها وتُقطع أذناها. يستطيع المرء أن يتأمل في معنى الفرق بين العقوبة المفروضة على العاهرة والفتاة المستعبدة: هل عقوبة قطع الأذنين أخفّ من الضرب خمسين مرة بالعصا؟ هل هي أقسى؟ إذا كانت هكذا، هل تعكس الفرضية المعتادة لشريعة بلاد ما بين النهرين بأن الشخص الأدنى مرتبة يعاني العقوبة الأشدّ قسوة؟ في تلك الحالة، هل تقول لنا إن العاهرة كانت تتمتع بمنزلة أعلى من العبدة؟ يبدو أن الأمر كان هكذا.

إن المظهر الأكثر أهمية للقانون، يتعلّق، على أي حال، بالعقوبة المفروضة على الرجل الذي يفشل في التبليغ عن خرق قانون التحجيب:

> إذا رأى سيّد عاهرة ترتدي حجاباً وتركها تذهب من دون أن يحضرها إلى محكمة القصر يُضرب السيد خمسين ضربة بالعصا؛ تُثقب أذناه، تُربطان بحبل، وتعلقان وراء ظهره، ويخدم الملك لمدة شهر كامل.

إن عقوبة الرجل الذي لا يشجب فتاة مستعبدة ترتدي الحجاب هي نفسها، عدا أن «المدعي» يستولي على ثيابه. يقول درايفر ومايلز، في تعليقهما على القانون الأشوري، إنه ليس هناك قانون مشابه في الشرائع البابلية. يشرحان معنى عقوبة الرجل: إن ثقب أذنيه وإدخال خيط فيهما يجعله يبدو كأنه مُلجم «وهكذا ربما يمكن أن يقاد في الشوارع ويتعرض للسخرية العامة»[33]. يستنتجان أن القانون:

---

(33) Driver and Miles, *AL*, p. 134.

يخدم في أنه يميّز السيدات ونساء أخريات محترمات من المومسات والفتيات المستعبدات. فضلاً عن ذلك، لا يفرض القانون عقوبة على امرأة محترمة تتجنب ارتداء الحجاب، غير أنّه يتخذ كلّ الوسائل الممكنة لمنع الافتراض الخاطئ عن ذلك.... إن ارتداء الحجاب امتياز للطبقات العليا التي يهدف القانون لسبب ما أو آخر إلى الدفاع عنها. يُفهم من ذلك أنه قد يكون امتداداً ما لاستخدام الحريم ويهدف إلى تحديد المرأة كملكية خاصة علناً[34].

هذا التحليل ذكيٌّ، ولكن المُؤَلِّفَيْن يقرّان بأن هدف القانون «غامض» بالنسبة إليهما.

على العكس تماماً، إن هدف القانون واضح جداً. نشير إلى أن الدولة تتدخّل في وصف لباس النساء بتمرير القانون وبطلب أن يمثل المسيء أمام محكمة، واستدعاء الشهود، واستخدام مدّعٍ. نشير أيضاً أنه، على عكس جرائم أخرى موصوفة في هذه القوانين، أن جريمة المرأة في «التحجّب غير المرخّص»، أو «تمرير نفسها كمحترمة» هي إساءة كبيرة بحيث ترتبط بها عقوبة وحشية تُطبَّقُ على أي رجال متعاطفين أو غير متقيّدين. نشير أيضاً إلى أنّ العقوبة علنية: الجلد، التعرية في الشارع، العرض في الشارع. هكذا، إن مسألة تصنيف النساء إلى محترمات وغير محترمات صارت مسألة تتعلق بالدولة.

يُمَأْسِسُ القانون 40 من قوانين الفترة الوسطى الأشورية نظام مراتب للنساء: في القمة السيدة المتزوّجة أو ابنتها غير المتزوّجة؛ تحتها، ولكن لا تزال محسوبة بين المحترمات، المحظية المتزوّجة، سواء كانت حرة بالولادة أو عبدة أو عاهرة هيكل؛ في الأسفل،

---

(34) المصدر نفسه.

فصل بوضوح عاهرة الهيكل غير المتزوّجة، المومس، والمرأة المستعبدة على أنهن غير محترمات.

إن تسجيل عاهرة الهيكل غير المتزوجة، وتلك المعزولة والمنذورة، في المستوى نفسه كعاهرة تتاجر بجسدها، أو كمومس هيكل عبدة، هو خفض من منزلة السابقتين. ولم تعد الطبيعة المقدسة لخدمة الهيكل الجنسية العامل الحاسم؛ ذلك أنه صار يُنظر شيئاً فشيئاً إلى عاهرة الهيكل بالطريقة نفسها كالعاهرة التجارية.

لماذا طُبِّق القانون بصرامة على الفتيات المستعبدات أكثر من العاهرات؟ كانت الفتيات المستعبدات قابلات للتمييز مسبقاً عن النساء الحرّات من تسريحة شعرهنّ وربما بوشم على جبينهنّ. إن السبب الأكثر وضوحاً هو أنّ التحجيب يمكن أن يخفي علامات مميزة كهذه وهكذا يسمح لامرأة مستعبدة أن «تمرّ» كحرة. ولكن القانون ينشد أيضاً التمييز بين المرأة المستعبدة والمحظية المستعبدة. إن الثانية، حين ترافق سيدتها، أي الزوجة الأولى للسيّد، يجب أن تُعامل كامرأة محترمة. في حالة كهذه يُشار بوضوح إلى منزلتها كعبدة، كما نعرف من الحالات التي أوردناها سابقاً، عبر السير خلف سيدتها، أو ربما حمل مقعدة السيدة، أو مقتنيات أخرى. إن النساء المستعبدات الأخريات في المنزل، اللواتي لسن محظيّات، قابلات للتمييز في الشارع كونهنّ غير محجّبات، أي يكشفن علامات عبوديتهنّ. إن النتيجة المباشرة للقانون 40 من قوانين الفترة الوسطى الأشورية هي السماح للمحظية المستعبدة بمنزلة معترف بها علناً، مختلفة عن منزلة المرأة المستعبدة العادية في المنزل. ينسجم هذا مع الممارسات الاجتماعية والقانونية الأخرى المتنوّعة، التي تضع المحظيات في موقع اجتماعي متوسط بين النساء المستعبدات والزوجات الحرّات.

إن العقوبة الموزّعة على الرجال الذين لم يكن لديهم كفاية أخلاقية للتبليغ عن مغتصبي ومضطهري النساء لها معان ضمنية أخرى مهمة. أولاً، إنها تبيّن لنا أنّ التنفيذ كان مشكلة. إذا كان الرجال كلّهم، أو حتى معظمهم، متلهفين وراغبين في تطبيق القانون ضد النساء المنتهكات له، لا حاجة لعقوبة ضد الرجال الذين فشلوا في ذلك. هل اعتقد الرجال أن القانون غير متصل بالموضوع؟ هل ظنّ الرجال الذين من الطبقات الأدنى أن القانون يمثّل مصلحة رجال الطبقة العليا فحسب وكانوا بالتالي فاترين في تعاونهم(35)؟ ربما لن نعرف أبداً الجواب عن هذه الأسئلة، ولكن حقيقة أن تطبيق قانون التحجيب لاقى مقاومة يشير إلى أنه لا بدّ كان إشكاليّاً، إلى وقت معيّن على الأقل، بالنسبة لأولئك الذين رغبوا في رؤيته مطبّقاً. من الواضح أن الذين رغبوا في رؤيته مطبّقاً اعتبروه مهمّاً لمصالح الدولة، مما يعني رجال النخبة المالكين، والبيروقراطيين، ومن المحتمل طبقة موظفي الهيكل.

كيف للرجل أن يعرف إن كانت المرأة المحجّبة التي شاهدها في الشارع مخوّلة لارتداء الحجاب؟ إنّ هذا محيّر. من المؤكد أنه سيكون صعباً، إن لم يكن مستحيلاً، تمييز امرأة محجّبة عن أخرى، إذا افترضنا أن الحجاب لا يغطّي وجهها ورأسها فحسب بل جسمها أيضاً(36). كان يمكن بالتالي ألا يطبق المنع على غرباء. من المرجّح أكثر أنه مخصص لنساء كان يرافقهنّ رجال. ذلك أنّ رجلاً يسير في

(35) إن كلمة awilum لدى بريتشارد (Pritchard) تُقرأ كـ "Seignior"، ولكن مترجمين آخرين يستخدمون المصطلح "burgher" لكي يشيروا إلى أنه يمكن أن يعني «نبيلاً» أيضاً. وهكذا يمكن أن يعبّر المصطلح عن كلٍّ من رجال الطبقة العليا والوسطى.

(36) يمكن أن نترك من دون تشكيك الافتراض الضمني بأن كل رجل سيعرف حين يشاهدهنّ من دون حجاب مَنْ العاهرات ومن المحترمات.

الشارع مع امرأة محجبة يحتمل أنه يعرف مرتبتها الاجتماعية. إذا كانت محجّبة من دون أن تكون مخوّلة لذلك الامتياز، يمكن أن يُحمَّل المسؤولية وفقاً للقانون. ولكن من المستبعد حصول حادثة كهذه، أي أن يسير رجل في الشارع مع عاهرة محجّبة أو فتاة مستعبدة، ويجب أن يتساءل المرء عن الحاجة إلى قانون لمنع هذا.

ولكن ماذا إذا كان هدف القانون هو تثبيط، أو منع الرجال من التواصل بالمصادفة وعلناً مع عاهرات ونساء مستعبدات؟ إن تأثير قانون كهذا سيكون إذاً تخفيض المكانة الاجتماعية للنساء، وحصر أنشطتهنّ في خدمات جنسية تجارية صرفة. عندئذٍ يمكن أن يمثّل القانون مثالاً مبكّراً عن القوانين الكثيرة التي سُنّتْ على مدى الألفيات، التي تقونن الدعارة. وقد طُبّقت قوانين كهذه دوماً بحدة غير متكافئة على العاهرة وزبونها. ذلك أنّ إجبارها على الظهور غير محجّبة سيحدِّد المرأة فوراً كعاهرة ويفصلها عن النساء المحترمات. سيجعل أيضاً علاقة الرجل مع عاهرة نشاطاً قابلاً للتمييز بوضوح عن علاقته الاجتماعية مع النساء المحترمات.

تجدر الإشارة إلى أنّ القانون 41 من قوانين الفترة الوسطى الأشورية ينصّ على معاقبة نساء أُنزلت مرتبتهنّ، ورجال غير متقيدين بالكنيسة فحسب. لماذا لم ينصّ على عقوبة النساء اللواتي لا يشجبن المنتهكات لقانون الحجاب؟ أخضعتْ شريعة بلاد ما بين النهرين النساء للمساءلة حول أفعالهنّ في حالات أخرى. هل افتُرِضَ أن النساء المحترمات لسن بحاجة إلى حافز للتعاون مع القانون لأنه كان من مصلحتهنّ منع رجال طبقتهنّ من الارتباط بنساء من طبقة أدنى؟ أم هل مثّل القانون استجابة أبناء الطبقة العليا من كلا الجنسين ضد أبناء الطبقة الأدنى الذين حاولوا تعتيم الفروق الطبقية بين النساء؟ إن احتمال أن نساء الطبقة العليا لهنّ مصلحة في هذا التشريع لا يمكن

أن يُحذف ولا تمكن البرهنة عليه. ما هو واضح هو أنّ حدة العقوبة وطبيعتها العلنية جعلتا تدخّل الدولة في الأخلاق الخاصة السمة المهيمنة للقانون.

يتطلبّ التشكيل الطبقي وسائل مرئية لتمييز أولئك الذين ينتمون إلى طبقات مختلفة. فالثياب، والحليّ أو غيابها، وفي حالة العبيد، العلامات المرئية لمرتبتهم، تُوجد في المجتمعات كلّها التي تجعل فروقاً كهذه مهمة. ليس مهماً كثيراً إن كان القانون الأشوري 41 قد استهلّ ممارسة كهذه بخصوص النساء، أو إن كان المثال الأقدم الذي نملك دليلاً تاريخياً عليه. المهمّ هو فحص الطريقة التي تمأسستْ بها الفروق الطبقية بين النساء وتمييزها عن الطريقة التي تمّ بها هذا للرجال. ذلك أنّ الزوجة والمحظية أو الابنة العذراء المحجّبة كُنّ قابلات للتحديد من قبل أي رجل بأنهنّ تحت حماية رجل آخر. وبذلك تنفصل كطاهرة وغير قابلة للانتهاك. وبصورة معكوسة، المرأة غير المحجبة كانت معلّمة بوضوح كغير محمية وبالتالي طريدة مناسبة لأي رجل. إن هذا النموذج من التمييز المرئي المطبّق حصل عبر الزمن التاريخيّ في العدد الضخم من القوانين المنظّمة التي تضع «النساء سيئات السمعة» في مناطق معيّنة، أو منازل معيّنة، وعليهنّ علامات قابلة للتمييز بسهولة، أو تجبرهنّ على التسجيل لدى السلطات والحصول على بطاقات هوية. وبصورة مشابهة، إن الطريقة التي تُميَّزُ بها الفتاة المستعبدة غير المحميّة من المحظية حصلتْ في تنويعات عديدة. كانت إحداها هي العادة التي درجتْ في الولايات المتحدة، أثناء أزمنة العبودية وبعدها، كوسائل تناول الطعام المنفصلة للسود والبيض، عدا أولئك السود القابلين للتمييز كخدم. هكذا، إن الممرضات ومربيات الأطفال السوداوات يمكن أن يظهرن في أمكنة مفصولة على أساس

التسلسل الطبقي؛ ويمكن الخدم السود الخصوصيون أن يرافقوا أسيادهم.

يأخذ الرجال مكانهم في المراتبية الطبقية المستندة إلى مهنهم أو منزلة والدهم. يمكن أن يُعبّر عن موقعهم الطبقيّ بالعلامة الخارجية المألوفة ـ الثياب، موقع السكن، الحليّ أو غيابها. أما بالنسبة إلى النساء، فمنذ القانون الأشوري 40 فصاعداً، استندت الفروق الطبقية إلى علاقتهنّ ـ أو غيابها ـ مع رجل يحميهنّ، وعلى أنشطتهنّ الجنسيّة. إن تقسيم النساء إلى «نساء محترمات» يحميهنّ الرجال، «ونساء سيئات السمعة» في الشارع غير محميّات من قبل الرجال وحرات في بيع خدماتهنّ، كان الفرق الطبقي الأساسي للنساء. ثم إن هذا التقسيم أبرز الامتيازات المحدودة لنساء الطبقة العليا إزاء الاضطهاد الاقتصادي والجنسي لنساء الطبقة الأدنى وفصل النساء بعضهنّ عن بعض. تاريخياً، أعاق هذا التحالفات العابرة للطبقة بين النساء وعرقل تشكيل وعي نسوي.

تحدّد شريعة حمورابي بداية مَأْسَسة الأسرة الأبويّة كمظهر من سلطة الدولة. وتعكس مجتمعاً طبقيّاً اعتمدت فيه منزلة المرأة على المرتبة الاجتماعية وملكية رب الأسرة الذكر. ذلك أنّ زوجة ابن طبقة وسطى مُفقَر يمكن بعد تغيير منزلته، من دون اختيارها أو باختيارها، أن تتحول من امرأة محترمة إلى عبدة دَيْن أو عاهرة. من ناحية أخرى، إن السلوك الجنسي لامرأة متزوّجة كالزنا، أو فقدان امرأة غير متزوجة لعذريتها، يمكن أن يخفضا مرتبتها طبقياً بطريقة لا يمكن أن يُخفّض بها الموقع الطبقي لرجل بنشاطه الجنسي. إن المرتبة الاجتماعية للنساء تُعرّف دوماً على نحو مختلف أكثر من رجال طبقتهنّ منذ تلك الفترة حتى الزمن الحاضر.

منذ الحقبة البابلية القديمة إلى الوقت الذي امتلك فيه الزوج

سلطة الحياة أو الموت على الزوجة الزانية حدثت تغيّرات كبيرة أيضاً في سلطة الملوك والحكام على حيوات الرجال والنساء. إن رب الأسرة الأبويّ في زمن حمورابي كان لا يزال مقيّداً نوعاً ما في سلطته على زوجته بسبب إلزامات القرابة مع ربّ أسرة الزوجة الذكر. وفي زمن قوانين الفترة الوسطى الأشورية قيّدته أكثر سلطة الدولة. فالآباء، الذين مُنحوا السلطة، لمعاملة عذرية بناتهم كرصيد ملكية عائلي، مثّلوا سلطة مطلقة كسلطة الملك. وأصبح الأطفال الذين تربّوا ونشأوا اجتماعياً داخل سلطة كهذه نوعاً من المواطنين الذين تحتاج إليهم المَلَكيّة المطلقة. فقد أمّن سلطة الملك رجالٌ يعتمدون عليه ويخضعون له بصورة مطلقة كما كانت عائلاتهم معتمدة عليهم وخاضعة لهم. وقد صيغَتْ الدولة القديمة وطُوِّرت في شكل نظام أبويّ.

هكذا، إن الهرمية والامتياز الطبقي كانا عضويين لوظيفة النظام الأبوي. فالعاهرة التي تجرّأت على الظهور محجّبة في الشوارع مثّلتْ تهديداً كبيراً للنظام الاجتماعي كمثل الجندي أو العبد المتمرد. وصارت عذرية البنات والإخلاص الأحادي للزوجات سمتين مهمّتين للنظام الاجتماعي. ومع القانون الأشوري 40 تولت الدولة السيطرة على الجنسانية الأنثوية، التي كانت قد تُركتْ لأرباب الأسر الأفراد أو مجموعات القرابة. ومن سنة 1250 قبل الميلاد فصاعداً، من التحجيب العلني إلى قوننة الدولة لتحديد النسل والإجهاض، كانت السيطرة الجنسية على النساء سمة جوهرية للسلطة الأبوية.

إن القوننة الجنسية للنساء أساس التشكّل الطبقيّ وهي أحد القواعد التي استندت إليها الدولة.

الفصل السابع

الإلهات

رأينا كيف أنشأت مأسسةُ النظام الأبويّ في مجتمعات بلاد ما بين النهرين حدوداً فاصلة بصرامة بين نساء الطبقات المختلفة، رغم أنّ تطور تعريفات الجنس الجديدة، والعادات المرتبطة به، استمرّ بصورة غير متساوية. فالدولة، أثناء سيرورة تأسيس الشرائع، زادت من حقوق ملكية نساء الطبقة العليا، بينما قيّدتْ حقوقهنّ الجنسيّة وفي النهاية تآكلت كلّها. صارت اتكالية النساء مدى الحياة على الآباء والأزواج متأصّلة بقوة في القانون والعرف بحيث اعتُبرتْ «طبيعيّة» وموهوبة من الله. أما نساء الطبقة الأدنى، فقد خدمتْ قوّة عملهنّ إمّا عائلاتهنّ وإما الذين كانوا يملكون خدمات عائلاتهنّ. فقد سُلِّعتْ مقدّراتهنّ الجنسية والتناسليّة، وتُوجِرَ بها، وأُجْرَتْ أو بيعتْ لفائدة أعضاء الأسرة الذكور. وأُقْصيَتْ النساء من الطبقات جميعها ومن السلطة العسكرية، ومع بداية الألفية الأولى قبل الميلاد، أُقصين من التعليم الرسمي، بقدر ما صار مُتمأسساً.

مع ذلك، حتى ذلك الحين، ظلّ هناك نساء قويات لعبْنَ أدواراً قوية في الخدمة الدينية، وفي التمثيل الديني، وفي الرموز. كان هناك فاصل زمني معتبر بين خضوع النساء في المجتمع الأبوي وتخفيض

منزلة الإلهات. وفي رصدنا للتغيرات في موقع شخصيات الآلهة الذكور والإناث في بانثيون الآلهة في حقبة تمتدُّ أكثر من ألف عام، ينبغي أن نضع في أذهاننا أن سلطة الإلهات وكاهناتهنّ في الحياة اليومية وفي الدين الشعبي استمرت قويّةً،حتى حين أُطيحَ بالإلهات الرئيسيات. من اللافت أنه في مجتمعات أخضعتْ النساء اقتصادياً، وتربوياً، وقانونياً، بقيتْ السلطة الروحية والميتافيزيقية للإلهات فعّالة وقويّة.

لدينا إشارة ما من الحفريات الأثرية ومن ترانيم وصلوات الهيكل حول كيف كان الدين العملي. ففي مجتمعات بلاد ما بين النهرين، اعتُبرت تغذية وخدمة الآلهة جوهرية لبقاء الجماعة. وكان يؤدي تلك الخدمة خدم الهيكل من الذكور والإناث. وقبل اتخاذ قرارات الدولة المهمة، في الحرب، أو قرارات شخصية مهمة كان على المرء أن يستشير وسيطاً روحياً أو عرّافاً، يمكن أن يكون رجلاً أو امرأة. وفي المصائب الشخصية والمرض، أو سوء الحظ، فإن المصاب يلتمسُ مساعدة إله أو إلهة منزله، وإذا لم يكن لهذا فائدة، فإنه يناشد أيّاً من الآلهة أو الإلهات الذين يمتلكون مواصفات معيّنة مطلوبة لمعالجة المحنة. إذا كانت المناشدة إلى إلهة كان المريض يحتاج إلى شفاعة كاهنتها المعيّنة وخدماتها الجيّدة. كان هناك أيضاً، بالطبع، آلهة ذكور يمكن أن يفيدوا المرء في حالة المرض، وكان يخدمهم عادة كاهنٌ ذكر.

مثلاً، في بابل كان رجل أو امرأة مريضة يقتربان من هيكل عشتار بتواضع مفترضين أن المرض ناتج عن تصرّفهما المسيء. كان المتوسّل يحضرُ تقدمات ملائمة: طعاماً، أو حيواناً فتياً للتضحية، زيت، ونبيذ. بالنسبة إلى الإلهة عشتار كانت تلك التقدمات تتضمن غالباً صور الفرْج، رمز خصبها، مصنوعة من حجر لازورديّ

ثمين[1]. كان الرجل المصاب بالمحنة يسجد أمام الكاهنة ويردد بعض الترنيمات والصلوات الملائمة. ثمة صلاة نموذجية حَوَت السطور التالية:

يا عشتار الكريمة، التي تحكم الكون،

يا عشتار العظيمة، التي تخلق البشرية،

التي تسير أمام القطيع، التي تحبّ الراعي...

تُنصفين المحزون، تعدلين مع الذين يعانون.

بدونك لن ينفتح النهر،

النهر الذي يمنحنا الحياة لن يُغلق،

من دونك لن تفتح القناة،

القناة التي يشرب منها المبعثرون،

لن تغلق... عشتار، أيتها السيّدة الرؤوفة...

اسمعيني وارحميني[2].

كان رجال أو نساء بلاد ما بين النهرين، أثناء محنهم أو مرضهم، ينحنون أمام تمثال الإلهة وخادمتها الكاهنة. وفي كلمات تعكس موقف العبد من السيد، كانوا يمدحون سلطة الإلهة ويعبدونها. ثمة ترنيمة أخرى لعشتار تخاطبها كـ «سيدة ساحة الوغى،

---

(1) عُثر على الإشارة إلى تقديم الفَرَج في: Erich Ebeling: "Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion," in: *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft* (E. V.) 23. Jahrgang, trans. by Gerda Lerner (Leipzig: [n. pb.], 1918), part II, p. 12.

(2) المصدر نفسه.

التي تهدم الجبال»؛ «أيتها السيدة المهيبة، اللبوة بين الآلهة، التي تقهر الآلهة الغاضبين، الأقوى بين الحكام، التي تقود الملوك؛ أنت التي تفتحين أرحام النساء... عشتار الجبارة!». في مديح بعد آخر، يواصل المتوسّل:

حيث تلقين نظرتك، ينبعثُ الميت، ويشفى المريض؛
والضائع حين يرى وجهك يعثر على الطريق الصحيح.
أناشدك، أنا البائس المُخبَّل،
الذي يعذّبه الألم، خادمُكِ،
كوني رحيمة واسمعي صلواتي!
أنتظرك، يا سيّدة؛ روحي تلتفت نحوك.
أتوسّل إليك: أريحيني من المحنة.
أعتقيني من ذنبي، وشرّي، وخطيئتي،
انسيْ أعمالي السيئة، واقبلي توسّلي(3)!

ينبغي أن نشير إلى أن المتوسّلين كانوا يعدّون الإلهة مالكة للسلطة الكلية. وفي رمز فرْج الإلهة، المصنوع من حجر ثمين، والمقدم في مديحها، كانوا يحتفون بقداسة الجنسانية الأنثوية وقوتها الغامضة المانحة للحياة، التي تضمنت القدرة على العلاج. وفي الصلوات نفسها التي تناشد رحمة الإلهة، مدحوها كسيدة لساحة المعركة، أكثر قوة من الملوك، أكثر قوة من آلهة أخرى.ومجدّتْ صلواتهم للآلهة بصورة مشابهة فضائل الإله، وسجّلوا قواه في صيغ تفضيل عليا. ما أريد قوله هنا هو أن الرجال والنساء الذين يقدمون صلوات كهذه حين يمرون في محنة

---

(3) Heinrich Zimmern: "Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl," in: *Der Alte Orient*, 7. Jahrgang, Heft 3 (Leipzig: [n. pb.], 1905), Quotes, pp. 20-21.

لا بدّ أنهم فكّروا بالنساء، كما فكّروا بالرجال، بأنهن قادرات على امتلاك سلطة ميتافيزيقية ولعب دور وسيطات بين الآلهة والكائنات البشرية. هذه صورة ذهنية مختلفة تماماً عن تلك التي لدى المسيحيين، مثلاً، الذين كانوا في زمن لاحق يصلّون للعذراء مريم لكي تشفع لهم عند الله. وتكمن قوّة العذراء في قدرتها على نشدان رحمة الله، وهي مستمدّة من أمومتها ومعجزة حملها الذي بلا دنس. لكنها لا تملك سلطة لنفسها، ومصادر قوتها لكي تشفع تفصلها عن النساء الأخريات. وامتلكت الإلهة عشتار وإلهات أخرى مثلها القوة بطريقتهن الخاصة. كانت سلطة الرجال، مستمدة من المآثر العسكرية والقدرة على فرض إرادتهم على الآلهة أو التأثير فيهم. ولكن كانت عشتار أنثى، مُنحتْ جنسانية كجنسانية النساء العاديات. لا يستطيع المرء أن يقاوم التساؤل عن التناقض بين سلطة الإلهات والقيود الاجتماعية المتزايدة على حيوات معظم النساء في بلاد ما بين النهرين القديمة.

على عكس التغيّرات في المنزلة الاجتماعية والاقتصادية للمرأة، التي لم تتلقَّ سوى انتباه مبعثر وعرضيّ في دراسات بلاد ما بين النهرين القديمة، كان الانتقال من تعدّد الآلهة إلى التوحيد، والتبدّل الملازم في التشديد من الإلهات القويات إلى إله ذكر مفرد، موضوعَ أدبيات غزيرة. وقد قُورب الموضوع من منظور علم اللاهوت، وعلم الآثار، والأنثروبولوجيا، والأدب. وقد تمَّ تأويل الآثار التاريخية والفنيّة بأدوات مناهجها المتعاقبة؛ وأضافتْ الدراسات الألسنية والفلسفية إلى غنى التأويل[4]. ومع فرويد (Freud) ويونغ (Jung) وإيريك فروم

(4) William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* (Baltimore: [n. pb.], 1957); Henri Frankfort [et al.], *Before Philosophy* (Baltimore: [n. pb.], 1963); John Gray, *Near Eastern Mythology* (London: [n. pb.], 1969); Jane Ellen Harrison, *Mythology* (New York: =

(Erich Fromm) أضيف الطبّ النفسي والتحليل النفسي كأدوات تحليليّة، ركّزت انتباهنا على الأسطورة، والرموز، والطُرازات البدئية[5]. ومؤخراً ناقش عدد من الباحثات النسويات بمناهج مختلفة الحقبة والموضوع من منظور آخر، ناقد للفرضيات الأبويّة[6].

إن غنى وتنوّع المصادر والتأويلات يجعلان من المستحيل

= [n. pb.], 1963); Thorkild Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture* (Cambridge, Mass.: [n. pb.], 1970); Walter Jayne, *The Healing Gods of Ancient Civilizations* (New Haven: [n. pb.], 1925); Alfred Jeremias, *Handbunch der altorientalischen Geisteskultur* (Berlin: [n. pb.], 1929); Edwin O. James, *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean* (London: [n. pb.], 1960); Samuel Noah Kramer: *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer* (Bloomington: [n. pb.], 1969), and *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* (New York: [n. pb.], 1961); Theophile J. Meek, *Hebrew Origins* (New York: [n. pb.], 1960); H. W. F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel* (London: [n. pb.], 1978); Arthur Ungand, *Die Religion der Babylonier und Assyrer* (Jena: [n. pb.], 1921), and Hugo Winckler, *Himmels und Weltenbild der Babylonier* (Leipzig: [n. pb.], 1901).

(5) Sigmund Freud, *Moses and Monotheism: Three Essays in Complete Psychological Works* (London: [n. pb.], 1963-1974), vol. 23, pp. 1-137; Erich Fromm, *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths* (New York: [n. pb.] 1951); Robert Graves, *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth* (New York: [n. pb.], 1966) and Erich Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype* (Princeton: [n. pb.], 1963).

(6) Judith Ochshorn, *The Female Experience and the Nature of the Divine* (Bloomington: [n. pb.], 1981); Carole Ochs, *Behind the Sex of God* (Boston: [n. pb.], 1977); Peggy Reeves Sanday, *Female Power and Male Dominance: On the Origin of Sexual Inequality* (Cambridge, Eng.: [n. pb.], 1981), and Merlin Stone, *When God Was a Woman* (New York: [n. pb.], 1976).

مناقشتها ونقدها كلّها داخل حدود هذا الكتاب. بالتالي سأركّز على بضع مسائل تحليليّة وأناقش بالتفصيل بعض النماذج، التي أعتقد، أنها توضح نماذج أكبر.

إن المسألة الأكثر إشكالية، على الصعيد المنهجي، هي العلاقة بين التغيّرات في المجتمع والتغيرات في المعتقدات الدينية والأساطير. إن عالم الآثار، ومؤرخ الفن، والمؤرخ يستطيعون أن يدوّنوا ويسجّلوا ويلاحظوا تغيّرات كهذه، ولكنهم لا يمكن أن يفسّروا أسبابها ومعناها تفسيراً نهائيّاً. وتقدم مناهج تأويل مختلفة أجوبة متنوّعة، أي منها غير مقنع كليّاً. ويبدو لي أنّ ما هو أكثر أهمية الآن هو تسجيل ومسح الدليل التاريخي وتقديم تفسير متماسك أعترف أنه نوعاً ما نظري. وهذا ينطبق على التفسيرات الأخرى كلّها بما في ذلك، قبل أي شيء آخر، التراث الأبوي.

أفترضُ أنّ دين بلاد ما بين النهرين كان استجابة وانعكاساً للأوضاع الاجتماعية في المجتمعات المختلفة. إذ لا يمكن إنشاء البنى الذهنية من الفراغ؛ فهي تعكس على الدوام أحداثاً ومفاهيمَ لكائنات بشرية تاريخية في المجتمع. بالتالي، إن وجود مجمع للآلهة في **ملحمة جلجامش** فُسّر على أنه يشير إلى وجود مجالس قروية في مجتمع بلاد ما بين النهرين قبل تشكّل الدولة. وعلى نحو مشابه، إن التفسير في أسطورة أتراحسيس (Atrahasis) السومرية بأن الآلهة خلقت الرجال لكي يخدموها ويريحوها من العمل الشاقّ يمكن أن يُعدّ انعكاساً للأوضاع الاجتماعية في دول المدينة السومرية في النصف الأول من الألفية الثالثة قبل الميلاد، التي عمل فيها عدد كبير من البشر في مشاريع الريّ والزراعة المتمحورة حول الهياكل(7). إن

(7) Thorkild Jacobsen, "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia," = *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 2, no. 3 (July 1943), p. 162 and p. 165;

العلاقة بين الأسطورة والواقع ليست مباشرة، لكن بوسعنا الافتراض أنه لا شعب يستطيع أن يبتكر مفهوم مجلس للآلهة إذا لم يكن قد جرَّب في وقت ما وعرفَ مؤسسة مشابهة على الأرض. ولا نستطيع أن نقول بيقينٍ إن تغيّرات سياسية واقتصادية معيّنة «سببّتْ» تغيّرات في المعتقدات الدينية والأساطير، غير أننا نستطيع أن نرصد تغيرات في المعتقدات الدينية في عدد من المجتمعات، تتبع أو تتزامن مع تغيّرات اجتماعيّة معيّنة.

إن فرضيتي هي أنه، بما أنّ تطوّر الزراعة، تزامن مع نزعة عسكرية متزايدة، أحدث تغييرات رئيسة في المعتقدات والرموز الدينية، فإن النموذج القابل للملاحظة هو: أولاً، خفض مرتبة شخصية الإلهة الأم وصعود وهيمنة شريكها/ابنها الذكر فيما بعد؛ ثمّ اندماجه مع إله العاصفة وتحوّلهما إلى إله خالق ذكر، يرأس بانثيون الآلهة والإلهات. وأينما حصلت تغيّرات كهذه، كانت قوة الخلق والخصب تُنقل من الإلهة إلى الإله[8].

تقدم الأنثروبولوجية بيغي ريفز سانداي (Peggy Reeves Sanday) بعض الاقتراحات المنهجية المثيرة جداً لتأويل تغيّرات كهذه. تقول سانداي إن رمزية الجنس في قصص الخلق تبرهن على أنها دليل موثوق إلى أدوار الجنس والهويات الجنسية في مجتمع ما. «إنّ البشر، عبر صياغتهم كيف حدثت الأمور في البداية،... يطرحون مقولة أساسية عن علاقتهم بالطبيعة وعن إدراكهم لمصدر القوة في

= من أجل بعض الأمثلة التي من هذا النوع من تواشج الأسطورة والواقع الاجتماعي، انظر: Saggs, *Encounter*, pp. 167-168.

(8) من أجل نقاش ومراجعة كاملة، انظر: Edwin O. James, *The Cult of the Mother-Goddess: An Archaelogical and Documentary Study* (London, [n.pb.] 1959), pp. 228-253.

الكون»[9]. حلّلتْ سانداي 112 قصة خلق، والمجتمعات التي حصلتْ فيها، واكتشفتْ نماذج معرّفة بوضوح. اكتشفتْ أيضاً تحديداً واضحاً بين تعريفات الجنس في قصص الخلق وطريقة الناس في الحصول على الطعام ونماذج تنشئة أطفالهم:

> حيث يطارد الذكور الحيوانات، يكون الآباء أكثر بعداً عن تنشئة الأطفال وتُدرك القوة على أنها «وراء هيمنة الإنسان». حين يُشدّد على الجَني... يكون الآباء أكثر قرباً من تنشئة أبنائهم وتتحول الأفكار عن القوة الخلاقة إلى رمزية أنثوية أو رمزية زوج[10].

في الحالات الـ «112» التي درستها تعرض 50 قصة خلق إله ذكر، 32٪ زوج سماوي، و 18٪ إلهة أنثى. في المجتمعات التي تسود فيها قصص خلق ذكرية، يعتني 17٪ من الآباء بالأطفال و52٪ من الآباء يصطادون طرائد كبيرة؛ وفي مجتمعات بقصص خلق يشترك فيها الطرفان 34٪ من الآباء يعتنون بالأطفال و49٪ يذهبون إلى الصيد؛ وفي مجتمعات بقصص خلق أنثوية 63٪ من الآباء يعتنون بالأطفال و28٪ يمارسون صيد الطرائد الكبيرة[11].

إذا طبّقنا تعميمات سانداي، المستمدّة من دراسة الأقوام البدائيين المعاصرين، عائدين في الزمن، يجب أن نتوقّع العثور على تغيّرات اجتماعية واقتصادية رئيسية حصلت قبل أو في الوقت الذي عثرنا فيه على دليل على التغيّر في قصص الخلق في مجتمعات الشرق الأدنى القديمة[12]. إن تغيّرات كهذه حصلتْ

---

(9) Sanday, *Female Power and Male Dominance: On the Origin of Sexual Inequality*, p. 57

(10) المصدر نفسه، ص 73.

(11) المصدر نفسه، ص 61–66.

(12) يمكن أن يثير المرء الكثير من الاعتراضات على القيام بقفزة أسطورية كهذه، خاصة بما أنها تتضمّن افتراضات حول العلّة والمعلول في التاريخ، التي من الصعب جداً =

بالفعل في عدد من المجتمعات أثناء الألفية الثانية قبل الميلاد.

سأحاول أن أراجع هذه التطوّرات ثم أحلّل معناها عبر التركيز على الاستعارات التفسيرية والرموز الرئيسية. تتمحور هذه حول ثلاثة أسئلة أساسية يجب على كلّ الأديان أن تجيب عليها، **(1)**: من يخلق الحياة؟ **(2)**: من الذي يحضرُ الشرَّ إلى العالم؟ **(3)** من يتوسّط بين البشر وفوق الطبيعيّ؟ أو: إلى من تتحدث الآلهة؟

إذا قُوربتْ هذه الأسئلة عبر مناقشة التغيّرات في الاستعارات الرئيسية، فإن ما نبحث عنه هو التغيرات التالية في الرموز: **(1)** من فرْج الإلهة إلى بذرة الرجل؛ **(2)** من شجرة الحياة إلى شجرة المعرفة؛ **(3)** من الاحتفاء بالزواج المقدّس إلى العهود التوراتية.

أكّدت معطيات الحفريات الأثرية انتشار تبجيل الإلهة - الأم في العصر النيوليثي والعصر النحاسي. ويقول ماريا غيمبوتاس (Marija Gimbutas) إنّ ثلاثين ألف تمثال صغير من الطين والرخام والعظام والنحاس والذهب معروفة حالياً من ثلاثة آلاف موقع في جنوب شرق أوروبا وحدها. وتشهد هذه على العبادة الجماهيرية للإلهة الأم. ويبيّن غيمبوتاس، عبر وسائل أدلة الحفريات الأثرية، أن الرموز الثقافية النيوليثية استمرّتْ إلى الألفية الثالثة قبل الميلاد في منطقة بحر إيجه، وإلى الألفية الثانية قبل الميلاد في كريت[13]. ويتحدث إ.

= إثباتها. لا نعرف بما يكفي، هذا إذا كنا نعرف أي شيء، عن ممارسات تربية الأطفال في بلاد ما بين النهرين، أمّا تعقّب تاريخي حريص لطرق متنوّعة في قنص الطرائد الصغيرة والكبيرة فهو خارج نطاق هذا الكتاب. مع ذلك، إن عينة سانداي تقدم دليلاً عابراً للثقافات لنماذج مشابهة من التغيّر في إبداع أساطير في ثقافات مختلفة وبذلك تقوي فرضيتي.

(13) Marija Gimbutas, *Goddesses and Gods of Old Europe* (Berkeley: [n. pb.], 1982), p. 18.

انظر أيضاً: James, *The Cult of the Mother Goddess: An Archaeological and Documentary Study*, pp. 1-46, and Stone, *When God Was a Woman.*

يناقش هذا الكتاب التاريخ الطويل لعبادة الإلهة الكبرى بتفصيل كبير.

أ.و. جيمس (E. O. James) عن عبادة خصب صارت «راسخة بقوة في دين الشرق الأدنى القديم مع نشوء الزراعة في الحضارة النيوليثية أثناء وبعد الألفية الخامسة قبل الميلاد»[14].

هناك وفرة من التماثيل الأنثوية الصغيرة التي اكتشفها علماء الآثار، وكلّها تبرز الأثداء والسرّة والفرج، وعادة في وضعية القرفصاء، وهي الوضعية التي كانت تُتخذ عادة عند الولادة في هذه المنطقة. نجد تمثالاً كهذا في الطبقات الأدنى من الحفريات الأثرية في كاتال هويوك، على مستوى الألفية السابعة قبل الميلاد، في شكل الإلهة الحامل، في حالة وضع، ساقاها منفرجتان؛ سرّتها وبطنها ناتئان؛ وهي محاطة بقرون ثيران أو رؤوس ثيران متقنة الأسلوب، ربما ترمز إلى الإنجاب الذكري. وعُثِرَ على تماثيل صغيرة مشابهة في مواقع في وادي دون (Don) في روسيا، والعراق والأناضول ونينوى، وفي جنوب بلاد ما بين النهرين.

أكّد جيمس، وغيمبوتاس، وآخرون بصورة لا لُبْسَ فيها أن هذه التماثيل الصغيرة دليل على عبادة خصب واسعة الانتشار. وقد لاقى تأكيد كهذا اعتراضات قويّة على أسس منهجية. كيف نستطيع أن نعرف، في غياب دليل يثبتُ ذلك، المعنى الذي كانت تحمله هذه التماثيل لمعاصريها؟ كيف نستطيع قراءة سياقها؟ وكيف نستطيع التأكّد من أننا نقرأ رمزيّتها على نحو صحيح؟ عُثر على تماثيل كهذه، مثلاً، وبأعداد كبيرة، في مواقع في إسرائيل القديمة في القرنين السابع والثامن قبل الميلاد. كان هذا هو الوقت الذي تأسّستْ فيه عبادة يَهْوَه بقوّة كديانة رئيسية لإسرائيل. غير أنّ العثور على تماثيل كهذه سبب

(14) James, *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*, p. 47.

غير كاف لتأكيد وجود عبادة إلهة - أم واسعة الانتشار. ثمة مثال مشابه يوضحُ حدود التعميمات يستند إلى دليل الحفريات الأثرية، هو تماثيل العذراء مريم في القرون الوسطى. إذا عثرتْ عالمة آثار مستقبليّة على آلاف من هذه التماثيل في قرى أوروبا، ستكون مخطئة على نحو خطير، إذا استنتجتْ من اكتشافها أنّ إلهة أنثى كانت تُعبد هناك. من ناحية أخرى، إن عالمة الآثار ستعثر أيضاً من دون شك على دليل على تمثال المسيح على الصليب، الذي يمكن أن يؤثر في استنتاجاتها. بالتالي، إن غياب التماثيل الأخرى بأعداد مشابهة في المواقع النيوليثية يدفع المرء لكي يستنتج أن تلك الأشكال ربما امتلكت معنى دينياً. وتوحي خصائصها المشتركة، وانتشارها الواسع، والطريقة التقليدية التي كانت تُرسم بها بأنها كانت تُستخدم كتعويذات ربما لمساعدة النساء أثناء الوضع. ذلك أن هذه التماثيل الصغيرة ظهرتْ على مدى آلاف الأعوام في منطقة واسعة.

إن التأويل الآخر الممكن هو أن اكتشاف تلك التماثيل في مواقع كثيرة يبرهن على الوجود المتواصل لممارسة دينية شعبية، تعايشتْ مع الديانة الرسمية أو عارضتها. إن استنتاجاً كهذا سيُسوّغ انتشار تماثيل الإلهة العارية في إسرائيل في القرن الثامن قبل الميلاد، وصور العذراء مريم في أوروبا في القرون الوسطى.

إن الحجة الأقوى لصالح المعنى الديني للتماثيل الأنثوية الصغيرة النيوليثية هي الأدلة التاريخية من الألفية الرابعة فصاعداً المستمدة من الأساطير والطقوس وقصص الخلق. وهي تُظهر أنّ الإلهة ـ الأم كونيّة واقعياً كشخصية مهيمنة في معظم القصص القديمة. يمكّننا هذا من قراءة المعنى من جديد في ضوء المكتشفات الأثرية بدرجة ما من الثقة. غير أنّه لا يزال هناك خطر بأنه يمكن أن نشوّه المعنى عبر الإفراط في التعميم انطلاقاً من دليل جزئيّ. فقد

حذّر العالم بتاريخ الأشوريين أ. ل. أوبنهايم (A. L. Oppenheim) من خطر القيام بذلك في تفسيرنا لديانة بلاد ما بين النهرين في الألفية الثانية قبل الميلاد. حيث تتوفّر أدلة أثرية وأدبية واقتصادية وسياسية أكثر كثيراً حول هذه الحقبة، إلا أنّ أوبنهايم يرى أنه من المستحيل تقريباً إعادة بناء نظرة العالم إلى تلك الحضارة وقيمها الدينية[15]. إنّ أفضل ما نستطيع قوله هو إنّ انتشار التماثيل الصغيرة الأنثوية ذات السمات الجنسية التي تشدّد على الأمومة، التي عُثر عليها في العصر النيوليثيّ، تتطابق مع مادة أدبية وأسطورية لاحقة تحتفي بسلطة الإلهة الأنثى على الخصب والولادة. من المرجّح أن هذا يوضح عبادة الإلهة الكبرى الأقدم، ولكنه غير مؤكد.

نحن على أرض أصلب بسبب توفّر أدلة أثرية من الألفية الرابعة فصاعداً. وتظهر تماثيل الإلهة الأنثى في خلفيات أكثر وضوحاً وبمواصفات رمزية متميّزة ومتكررة بشكل متساوق. تظهر الإلهة وسط أعمدة أو أشجار، يرافقها الماعز والثعابين والطيور. ويرتبط بها البيض ورموز النموّ النباتي. تشير هذه الرموز إلى أنها كانت تُعبد كمصدر للخصب للنّبات، والحيوانات والبشر. إنها ممثلة من قبل إلهة ـ الثعبان المينيّة (Minoan) في كريت القديمة، بثدييها المكشوفين. بُجّلتْ في سومر باسم نينهورساك (Ninhursag) وإنانا (Inanna)؛ وفي بابل باسم كُباب (Kubab) وعشتار (Ishtar)؛ وفي فينيقيا باسم عشتروت (Astarte)؛ وفي كنعان باسم أنات (Anath)؛ وفي اليونان باسم هيكاتي ـ آرتميس (Hekate - Artemis). ويرمز ربطها المتكرّر بالقمر إلى قواها الصوفيّة المؤثرة بالطبيعة والفصول. وكان النسق الإيماني المتجلّي في عبادة الإلهة الكبرى أحَديّاً (Monistic) وأرواحيّاً

---

(15) A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* (Chicago: [n. pb.], 1964), chap. 4.

(Animistic). كان هناك اتّحادٌ بين الأرض والنجوم، والبشر والطبيعة، والولادة والموت، وكان كلُّ هذا متجسّداً في الإلهة الكبرى.

استندتْ عبادات الإلهة الكبرى إلى الاعتقاد بأنها خلقتْ الحياة في واحد أو آخر من تجليّاتها. غير أنّها كانت مرتبطة بالموت أيضاً. ومُدحتْ واحتُفيَ بها من أجل عذريتها وصفاتها الأمومية. فالإلهة عشتار، مثلاً، وُصفتْ بأنها حرّة في اتصالاتها الجنسية، وحامية للعاهرات، وراعية لمنزل الجعة، وبأنها، في الوقت نفسه، عروس عذراء للآلهة (كما في أساطير دوموزي (Dumuzi)). كانت الجنسانية الأنثوية مقدسة في خدمتها ومشرّفة في طقوسها. ولم ير البشر القدماء تناقضات في هذه المواصفات المتغايرة. ومثّلتْ ثنائية الإلهة الثنائية المرصودة في الطبيعة: الليل والنهار، والولادة والموت، والضوء والظلام. وهكذا، في أقدم أطوار معروفة من العبادة الدينية كان معترفاً بالقوة الأنثوية بأنها توقع رهبةً في النفس وبأنها قوية وفوق الوجود المادّي.

عُبِّرَ عن تفوّق الإلهة أيضاً في الأساطير الأقدم للأصل، التي تحتفي بإبداعية الأنثى المانحة للحياة.ففي الميثولوجيا المصرية أنجبَ المحيط البدئي، الإلهة نَن (Nun)، إله الشمس آتُم (Atum)، الذي خلق بعد ذلك بقية الكون. وخلقت الإلهة السومرية نامّو (Nammu)، عن طريق التوالد العذريّ، إله السماء الذكر آن (An)، وإلهة الأرض الأنثى كي (Ki). وفي الميثولوجيا البابلية تنجبُ الإلهة تيامات (Tiamat)، البحرالبدئي، وشريكها، الآلهة والإلهات. وفي الميثولوجيا اليونانية، تخلق الإلهة غايا (Gaia)، في توالد عذري، السماء، أورانوس (Uranos). ويُعزى إليها أيضاً خلق البشر. وفي النسخة الأشورية من أسطورة سومرية أقدم تصوغ الحكيمة مامي

(Mami) (المعروفة أيضاً باسم ننتو (Nintu))، «رحم-الأم، الذي خلق البشر»[16]، من الطين، وكان الإله الذكر إيا (Ea) هو الذي فتح السرّة" وأكمل سيرورة الحياة. وفي نسخة أخرى من القصة نفسها، مامي التي حثت إيا، نأت بنفسها عن عملية الخلق. «إن رحم-الأم خالقة القضاء والقدر قد أكملتهم على شكل أزواج تصوغ البشر من الأنثى التي تحمل مفتاح اللغز.

من ناحية أخرى، يجب أن نشير هنا إلى أنه بينما كانت الإلهة الأنثى تؤدي فعل الخلق، فإنّ الإله الذكر كان منخرطاً جوهرياً، وعلى نحو متكرر، في استهلال سيرورة الخلق. إن الاعتراف بالتعاون الضروري بين مبدأ الأنوثة ومبدأ الذكورة في سيرورة الخلق راسخ بقوّة في الميثولوجيا السومرية والأكادية.

ومع تدجين الحيوانات وتطوّر الزراعة الحيوانية، صارت وظيفة الذكر في سيرورة التناسل أكثر وضوحاً وفُهمت بشكل أفضل[17]. وفي مرحلة لاحقة من التطوّر نجد الإلهة الأم مرتبطة بشريك ذكر، إما ابن وإما أخ، يساعدها في شعائر الخصب عبر التزاوج معها. وفي

(16) انظر: أسطورة «أتراحسيس» في: James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1950), p. 100.

(17) دعماً لهذا التفسير، انظر مثلاً: James, *The Cult of the Mother Goddess: An Archaeological and Documentary Study*, p. 228,

«مع تأسيس الزراعة الحيوانية وتدجين القطعان والماشية، فإن وظيفة الذكر في سيرورة التوليد صارت أكثر وضوحاً وحيوية بعد أن فُهمت الحقائق الجسدية المتعلقة بالأبوّة بوضوح وأعيد تنظيمها. من ثمّ عُيّن شريك ذكر للإلهة الأم، إما عبر سلطة ولدها أو عاشقها، أو شقيقها وزوجها. مع ذلك، رغم أن الذكر كان منجب الحياة فقد احتل موقعاً أدنى بالنسبة لها، كونه في الواقع شخصية ثانوية في العبادة». انظر أيضاً: Elizabeth Fisher, *Woman's Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society* (Gardern City, N. Y.: [n. pb.], 1979), chap. 19.

الأسطورة والطقس، الإله الذكر شابٌ، ربّما عليه أن يموت لكي يحدث الانبعاث من جديد. ولا تزال الإلهة الكبرى هي التي تخلق الحياة وتحكم الموت، ولكن ثمة الآن اعتراف أكثر شيوعاً لدور الذكر في التناسل.

عبّر عن تلك المعتقدات الزواج المقدّس وشعائر سنوية مشابهة كانت يُحتفل بها على نطاق واسع في مجتمعات كثيرة مختلفة في الألفيتين الرابعة والثالثة قبل الميلاد. ولم يكن ممكناً أن تبدأ الدورة السنوية للفصول إلا بعد أن تتزاوج الإلهة مع الإله الشاب وموته وانبعاثه. إن جنسانية الإلهة مقدسة وتمنح بركات الخصب للأرض وللناس، الذين عبْرَ تقيّدهم بالطقوس، يَسُرُّونها. اتّخذ طقس الزواج المقدّس أشكالاً كثيرة ومُورس على نطاق واسع في بلاد ما بين النهرين وسوريا وكنعان ومنطقة بحر إيجه. ومن بين معانيه الكثيرة المعقّدة أنه حوّل الخصب الشامل للإلهة ـ الأم إلى الخصب الأكثر تدجيناً لـ «إلهة القمح المحروث»[18].

هناك أيضاً، في هذه الأساطير التي من الألفيتين الثالثة والثانية قبل الميلاد، دليل على أنّ مفهوماً جديداً للخلق دَخَل التفكير الديني: لا شيء يبقى إلا إذا كان له اسمٌ. إن الاسم يعني الوجود. تتلقى الآلهة وجودها عبر منح الاسم، كما يفعل البشر. إن ملحمة الخلق البابلية (**الإينوما إيليش** (Enuma Elish)) تبدأ كما يلي:

إن الأرض الصلبة في الأسفل لم تُنادَ باسمٍ،

لا شيء سوى آبسو (Apsu) البدائيّ، المُنجب،

(و) مومو ـ تيامات (Mummu-Tiamat)، هي التي أنجبتهم جميعاً،

(18) James: Ibid., p. 288, and *Myth and Ritual in the Anceint Near East* (London: [n. pb.], 1958), pp. 114-117

امتزجت مياههم كجسم واحد...
حين لم تكن أية آلهة قد بُعثتْ إلى الوجود،
لم تُدع باسم، كانت مصائرها غير محدّدة ـ
عندئذ كانت الآلهة هي التي تشكّلتْ داخلهم[19].

إن مبدأ الخصب هنا، الذي كان يستقر بالأصل في الإلهة الأم، يتطلّب «الاتّحاد» مع الذكر«المنجب» قبل أن تتمكن دورة الحياة من البدء. ولكن قبل أن يتمكن الخلق من الحدوث، يجب أن يكون هناك مفهوم، شيء ما «في داخلها»، «سيُسمّى» فيما بعد أو «يُنادى» إلى الحياة. وعلى نحو مشابه، في **ملحمة جلجامش**، تُدعى الإلهة أرورو (Aruru) من قبل الآلهة الآخرين وتُؤمر بأن تصنع رجلاً، مثيلاً لجلجامش:

اخلقي الآن ندّاً له...

حين سمعتْ أرورو هذا،

تصوّرت باطنياً مثيلاً لآنو.

غسلتْ أرورو يديها،

انتزعت قبضة من الطين ورمتها في التربة،

وفي التربة خلقتْ إنكيدو (Enkidu) القويّ[20].

وفي أسطورة أكادية أخرى رسم الإله إنليل (Enlil) ما يشبه

(19) Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, pp. 60-61.

(20) المصدر نفسه، ص 74.

التنين على السماء، فانبعث فيها الحياة. وكما يقول العالم بتاريخ الأشوريين جورج كونتينو (Georges Contenau): «إن الإله الخالق يعرّف ذهنياً الطبيعة التي ستكوّن لخلقه: حين يكوّن الشكل النهائي في خياله ويكون قد منحه اسماً، يرسم شكله، وهكذا يكتسبُ حياة كاملة تقريباً»[21].

للتسمية معنى عميق في معتقدات بلاد ما بين النهرين القديمة. فالإسم يكشف جوهر حامله؛ ويحمل قوة سحرية أيضاً. ويستمرّ المفهوم على مدى الألفية في الأسطورة والحكاية الخرافية. وتبيّن الحكاية الخرافية الألمانية «رمبلستلسكن» (Rumpelstilskin) أنّ الشخص الذي يستطيع تخمين اسم آخر يكتسب سلطة عليه. والشخص الذي يُمنح السلطة يُمنح اسماً جديداً. فالإله مردوك (Marduk)، في أسطورة الخلق البابلية، مُنِحَ خمسون اسماً وعلامة لسلطته. سنناقشُ فيما بعد كيف استُخدمت قوة الأسماء والتسمية هذه في «سفر التكوين». وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الخلق قد تغيّر، في فترة معيّنة من التاريخ، من كونه مجرد العمل انطلاقاً من قوة الخصب الأنثوية الصوفية إلى كونه فعلاً واعياً للخلق، يشمل غالباً شخصيات إلهية من الجنسين. إن عنصر الوعي هذا، المعبّر عنه في «الفكرة» و«المفهوم» و«الاسم» ذلك الذي سيُخلق، قد يكون انعكاسَ وعيٍ بشريّ تَبدَّل بسبب تغيرات مهمة في المجتمع.

إن الوقت الذي ظهرتْ فيه هذه المفاهيم للمرة الأولى هو الوقت الذي «ابتُكرتْ» فيه الكتابة ومعها التاريخ. ذلك أنّ حفظ

---

(21) Georges Contenau, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, (London: [n. pb.], 1954), p. 197.

انظر أيضاً: Jeremias, *Handbunch der altorientalischen Geisteskultur*, pp. 33-34.

السجلّ وتطوير أنظمة الرمز يبيّنان قوّة التجريد. فالاسم المدوّن يدخل التاريخ، ويصبح خالداً. ولا بدّ أن هذا ظهر كعمل سحريٍّ للمعاصرين. فالكتابة، وحفظ السجلّ، والتفكير الرياضيّ، وتطوير أنظمة رمز مختلفة غيّروا إدراك الناس لعلاقتهم مع الزمن والمكان. ينبغي ألا يدهشنا اكتشاف أن الأساطير الدينية عكستْ تلك التغيّرات في الوعي.

من وجهة نظر هذه الدراسة، التي تركّز على تطوّر ومأسسة أنظمة الجنس الأبوية، يجب أن نلاحظ أن ترميز القدرة على الخلق، كما في مفهوم التسمية، يتضمّن الانتقال بعيداً من الإلهة الأم كمبدأ وحيد للخلق.

إنه، إذا جاز التعبير، مستوى أعلى من التفكير للابتعاد عن الحقائق التي يشكّلها الحسّ العام عن الخصب الأنثوي وإبداع مفهوم عن خلْق رمزي، يمكن أن يُعبّر عنه في «الاسم»، و«المفهوم». إنها ليست خطوة كبيرة جداً من تلك إلى الوصول إلى مفهوم «الروح الخلاقة» للكون. مع ذلك باختصار فتلك الخطوة إلى الأمام التي تمثلت في القدرة على التجريد وإبداع رموز، ربما عبّرت عن مفهومات تجريدية كانت شرطاً جوهرياً للنقلة نحو التوحيد. لم يستطع الناس أن يختزلوا آلهتهم وإلاهاتهم المتعدّدة والمجسّمة والمشاكسة إلى الإله الواحد إلى أن تمكّنوا من تخيّل قوة مجهولة، لا مرئية ومجرّدة جسّدتْ «روحاً» إبداعية كهذه. وعُبِّر عن المرحلة الانتقالية في أساطير الخلق، التي تصف «الروح الإبداعية» كإله الهواء، وإله الرياح، وإله الرعد، الذي يخلق باعثاً إلى الحياة كائنات يشكّلها ويكوّنها آلياً عبر «نَفَس الحياة» الخاص به. يبدو لي من المرجّح أنّ التغيّرات التاريخية في المجتمع، التي ركّزت على المَلَكيّة والقيادة العسكرية، قادتْ الرجال للوصول إلى رمز إله ذكر لكي يجسّد المبدأ المحقّق من جديد للإبداعية الرمزية. وكما سنرى،

تواصلت تلك السيرورة فترة من الوقت تجاوزتْ ألف عام، وتتوّجت في «سفر التكوين». إنّ حقيقة أنّ التوليدية تجسّدتْ في المعتقد المصري في الإله الذكر أوزيريس في بداية الألفية الثالثة قبل الميلاد تدعمُ الفرضية القائلة إنّ المعتقدات الدينية عكستْ أوضاعاً اجتماعية. ذلك أنّ التأسيس المبكّر لمَلَكيّة قويّة، ساد فيها الفراعنة كتجسيد للإله، انعكستْ في قوّة وهيمنة الآلهة الذّكور في أساطير الخلق.

حصل التغيّر الرئيسي الثاني القابل للملاحظة في أساطير الخلق متزامناً مع نشوء الدول القديمة تحت حكم ملوك أقوياء. ففي بداية الألفية الثالثة قبل الميلاد استُبدلَ تمثال الإلهة الأم كرئيس لبانثيون الآلهة، لكي يفسح المجال لإله ذكر، إله الريح والهواء أو إله الرعد، الذي أصبح أكثر فأكثر، مع تقدم الوقت، شبيهاً بملك أرضي من النوع الجديد.

ظهرتْ في سيرورة التحوّل هذه إلهات الأرض السابقات الآن كبنات وزوجات آلهة الخصب. إن دامكينا (Damkina)، سيدة الأرض التي من بلاد ما بين النهرين، أصبحت شريكة إيا (Ea) أو إنكي (Enki)، إله المياه. وحدثت تحوّلات مشابهة في الإلهات الأمهات: ننليل (Ninlil)، وننتو (Nintu)، وننهورساغ (Ninhursag)، وأرورو (Aruru). ويُظهر أقدم وصف سومريّ لبانثيون الآلهة إله السماء آن (An) وإلهة الأرض كي (Ki)، يرأسان متّحدين الآلهة الأخرى[22]. ومن اتحادهما انبعثَ إله الهواء إنليل (Enlil). إنْ مكان عبادته الرئيسي هو نيبور (Nippur)، دولة المدينة التي كانتْ في صراع مستمرّ مع إريدو (Eridu)، التي كان إلهها يُدعى إنكي (Enki). وفي حوالى 2400 قبل الميلاد، سُجِّل الآلهة الرئيسيون في الترتيب كالتالي: آن (السماء)، إنليل (الهواء)، ننهورساغ (ملكة الجبل)

(22) إن الكلمة السومرية «أنكي» تعني الكون.

وإنكي (سيّد الأرض). يمكن أن تُمثّل ننهورساغ إلهة الأرض، وقد دُفعتْ الآن إلى موقع ثانوي. وفي نصوص لاحقة، حوالى 2000 قبل الميلاد، ذُكرتْ في الأخير، بعد إنكي. يفسّر العالم بتاريخ السومريين صاموئيل نوح كريمر (Samuel Noah Kramer) هذا التغيّر في الآلهة بأنه نتيجة التأثير المتزايد للكهنة، المرتبطين بهياكل معيّنة ومدن معيّنة وبحكامها. كان الكهنة يدوّنون الأساطير القديمة بطريقة تخدم غايات سياسية. ولاحظَ كريمر غياب نامو، الإلهة الأم من القائمة، التي كان يُشاد بها من قبل كخالقة للكون وأم للآلهة. ويعتقد أنّ قواها نُقلتْ إلى ابنها إنكي «في محاولة واضحة المقدار الضئيل لتبرير هذا المقدار الضئيل من القرصنة الكهنوتية»(23).

وصارتْ علاقة التغيّر الاجتماعي والتغيرات في أصل الآلهة وتحدّرهم أكثر تجليّاً فيما بعد. ففي إينوما إيليش (Enuma Elish)، التي ألمحنا إليها في السابق (المؤلَّفة حوالي 1100 قبل الميلاد)، فإن التشوُّش، المجسّد في شكل "تيامات" المانحة للحياة، يواجه آلهةً بدائيّة متمرّدة، ترغب في خلق نظام. تحدث معركة مريعة، يقودُ فيها الآلهةَ المتمردين إلهٌ شابٌ يدمّر **تيامات** جسديّاً ويخلق من جثتها الأرض والسماوات. تذبحُ الآلهة أيضاً زوج **تيامات**، ومن دمه الممتزج بالتربة، تخلق البشرية. وإنه لبالغ الدلالة أن الإله الشاب الذي يذبحُ **تيامات** في الملحمة هو **مردوك**، الإله الذي كان يُعبد في مدينة بابل. ظهرَ مَرْدوك أوّل مرة في زمن حمورابي البابليّ، الذي جعل دولة مدينته مهيمنة في منطقة ما بين النهرين. وفي **إينوما إيليش**، المؤلفة بعد 600 عام، تمَّ تحويل بعض المادّة الأسطورية القديمة إلى نظام

(23) Samuel Noah Kramer, "Poets and Psalmists, Goddesses and Theologians: Literary, Religious and Anthropological Aspects of the Legacy of Sumer," in: Denise Schmandt - Besserat, *The legacy of Suner: Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin* (Malibu: [n. pb.], 1976), p. 14.

لاهوتيّ رئيسي. رُفع الإله الشاب مردوك الآن إلى أعلى قوة بين الآلهة. وفي سيرورة مشابهة، روى الأشوريون في فترة هيمنتهم السياسية أسطورة الخلق لديهم واضعين إلههم القوميّ أشور في قلب قصتهم[24]. وكما يقول أحد الباحثين:

> إن صعود إلهين قوميين، **مردوك وأشور**، إلى موقعي أعلى سلطة في عالم الآلهة... يعكس التبلّور النهائي لبلاد ما بين النهرين في دولتين قوميتين متنازعتين، كلّ منهما يحكمها ملك مطلق... تركزّت السلطة والقرار الآن في مردوك وأشور، وكانت الآلهة الأخرى تعمل كوكلاء لهم أو كشفعاء معهم[25].

وفي الميثولوجيا الكنعانية، ينتقل إله العاصفة الشاب **بعل** إلى رئاسة البانثيون. وأثناء صراعه مع عدوّه موت (Mot)، إله الموت، يهبط إلى العالم السّفلي، فيتوقّف نموّ النباتات في الأرض. تبحثُ شقيقة بعل، وشريكته، أنات (Anath) عنه في كل مكان. وعندما تجد جثته تدفنها وتدخل في معركة شرسة مع موت، تقتله فيها. تقطّع جسده، وتسحقه، وتنخله في منخل، وتطحنه في طاحونة، وتبعثره فوق الحقول. إن هذه المعالجة الرمزية لـ «موت»، كما لو كان حبوباً، تساعد في استعادة الخصب إلى الأرض. حين يعود بعل من عالم الموتى ويخوض المزيد من المعارك وينتصر في النهاية على موت، فإن أنات، التي أظهرت في الأسطورة كلّ المواصفات القديمة للإلهة الأم كالضراوة في المعركة، والقوة، والقدرة على منح الخصب، يغمرها ظلّه، هو الذي صار الإله الأعلى ومانح الحياة[26].

(24) Edward Chiera, *They Wrote on Clay* (Chicago, [n. pb.] 1938), pp. 125-27.

(25) Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, pp. 20-21.

(26) James, *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*, pp. 87-90.

ناقشنا سابقاً كيف استولى الملوك على هيكل الإله الأعلى. ففي لغاش، في الحقبة لأولى من المَلَكية، عيّن لوغالاندا (Lugalanda) نفسه كمدير رئيسي لهيكل الإله ننغرسو (Ningirsu) وزوجته بارانامتارا (Baranamtarra) كمديرة رئيسية لهيكل الإلهة باو (Bau). وفي حقبة لاحقة، كحقبة حكم حمورابي، عندما كانت المَلَكيّة قد تأسست جيّداً وشملت منطقة ضخمة، جمع الملك بعض القيادة المقدسة. وكأنه كان هناك تدفّق مستمرٌّ للسلطة والقداسة والطاقة بين إله وملك. وليس من المفاجئ أنه في السيرورة لم تفقد الإلهة الأم تفوّقها فقط بل أصبحت مدجنة وحُوِّلَتْ إلى زوجة الإله الأعلى. ولكن، في الوقت نفسه، تنفصل بطريقة غامضة وتكتسب حياة جديدة وهوية جديدة في أشكال متنوّعة، وتواصل امتلاك قوة في الدين الشعبي. سنناقش تلك السيرورة في ما يلي.

إن تغيّر موقع الإلهة الأم، والإطاحة بها، حدثا في ثقافات كثيرة وفي أزمنة مختلفة، ولكنهما كانا عادة مرتبطين بالسيرورات التاريخية نفسها. ففي عيلام (Elam) حكمتْ الإلهة الأم بشكل مطلق في الألفية الثالثة قبل الميلاد، ولكن أهميتها صارت ثانوية بالمقارنة مع شريكها همبان (Humban) في تاريخ لاحق. وحصل التطوّر نفسه في أوقات مختلفة في الأناضول، في كريت، وفي اليونان. وفي مصر، حيث هيمن الإله الذكر مبكّراً، نستطيع أن نعثر أيضاً على آثار هيمنة أبكر للإلهة. وقد جسّدت إيزيس (Isis) كـ «امرأة العرش» القوة الغامضة للمَلَكيّة. وكما يعبّر إ. أ. جيمس (E. O. James) عن الأمر: «هكذا كانت مصدر الحيوية قبل أن تصبح الطراز البدئيّ للأم المانحة للحياة وزوجة مخلصة»[27].

إن نظرة دقيقة إلى المجتمع الحثّي وتطوره تقدّم لنا مثالاً جيداً

(27) James, *The Cult of the Mother Goddesses: An Archaeological and Documentary Study*, p. 241.

لدراسة حالة عن الانتقال من علاقات القرابة من ناحية الأم والتعاقب الملكي إلى القرابة من ناحية الأب وتعاقبها وانعكاساتها في الدين.

ازدهر المجتمع الحثّي بين 1700 و1190 قبل الميلاد في الأناضول القديمة. مزج عناصر الثقافة الحاتّية (Hatti) الأقدم مع ثقافة الشعب الهندو- أوروبي، الذين هيمنوا على المنطقة على الأرجح في نهاية الألفية الثالثة قبل الميلاد. كان الحكم الحاتي الباكر يستند إلى نظام كان فيه حقّ الخلافة يكمن في التاوانانّا (tawananna)، أخت الأمير. ومارس المنزل الملكي الحاتي زواج الأخ من الأخت، وكان هذا مشابهاً لترتيب القرابة في العائلات الملكية في مصر. كان الحاكم الذكر يتزوّج من شقيقته، التي بما أنها تلوانانّا كانت كاهنة تتمتع بسلطة سياسية واقتصادية معتبرة، كمثل الحقّ في جمع الضرائب من المدن. كان طفلها الذكر يرثُ حقّ الخلافة، ليس لأنّ والده كان ملكاً، بل لأن حقّ الخلافة كان يستقر في أخت الأمير. كان المنصب وراثياً، وهكذا فإن ابنة أخت الأمير، التي ترث منصبها، ترث موقع سلطة بالأهمية نفسها كما فعل أخوها. فيما بعد، حين اعتُبر زواج الأخ من أخته مخالفاً للقانون، واصلت شقيقة الأمير عملها ككاهنة واحتفظت بحقّ الخلافة. صار هذا يعني أن ابن أخيها سيرث العرش.

وفي بداية الألفية الثانية، لم يتحدَّ الملك الأشوري الأوّل القويّ حاتوسيليس الأول (Hattusilis I) القاعدة التقليدية للخلافة فحسب، بتعيين حفيده بدلاً من ابنه كوريث، ما أدخله في صراع مع عمته، لكنه ألغى منصب أخت الأمير أيضاً، وأعلن نفسه رئيس كهنة. وبدأ أيضاً تعيين أميرات وكاهنات ملكيات في حرم الإلهة[28]. وقد رأينا

(28) Shoshana Bin-Nun, *The Tawananna in the Hittite Kingdom* (Heidelberg: [n. pb.], 1975), pp. 185-159. =

من قبل، كيف أنّ هذه السيرورة نفسها قد حصلتْ في سومر أثناء تشكيل الدول القديمة.

لكن مرسوم حاتوسيليس الأول لم يلغ التقليد الأمومي القديم، واستمرت قاعدة الخلافة، بأن أخا التاوانانّا سيكون الملك. واصل حفيد حاتوسيليس التوسّع الحثّي غازياً بابل، لكنّه اغتيلَ، وابتليت المملكة بصراع عائليّ داخليّ وجرائم قصر حول مسألة الوراثة تزامنتْ مع الغزو الحوريّ (Hurrian) وفتح معظم سوريا.

إن الصهر الملكيّ، تيليبينو (Telepinu)، الذي صارَ ملكاً، على الأرجح تماشياً مع العادة الأمومية القديمة في قبول «رجل متزوّج» لخلافة العرش في غياب وريث، حاول أن يفرض الخلافة الأبوية في مرسومه حوالى 1525 قبل الميلاد. نصّ المرسوم أنه إذا لم يكن هناك أبناء لتولّي الخلافة، فإن زوج الأخت ذات المرتبة الأولى يجب أن يصبح الملك.يصف المرسوم أيضاً الفترة السابقة من سفك الدماء، الذي بدا كأنه ناجم عن الانتقال من نظام قرابة إلى آخر. ويشهد على قوة تقليد التحدر من ناحية الأم[29].

كان التقليد قويّاً بما يكفي لكي يستمرّ 150 عاماً، أتتْ أثناءها إلى الحكم سلالة جديدة. وقد انعكست في نزاع ملك توثاليا (Tuthaliya) مع شقيقته، التي اتّهمها باستخدام السّحر. حُلّ النزاع بتسوية، وفقاً لها يرث ابن الملك العرش، بينما تصبح ابنة الملك

= انظر أيضاً: O. R. Gurney, "The Hittites," in: Arthur Cotterell, *The Encyclopaedia of Ancient Civilizations* (New York: [n. pb.], 1980), pp. 111-117.

ترك حاتوسيلس الأول (Hattusilis I) شهادة مكتوبة، توثّق هذه التبدلات التاريخية.

(29) Carol F. Justus, "Indo-Europeanization of Myth and Syntax in Anatolian Hittite: Dating of Texas as an Index," *Journal of Indo-European Studies*, vol. 2 (1983), pp. 59-103. Reference to Telepinu, p. 63 and p. 74.

تاوانانّا وتمارس منصب كاهنة إلهة الشمس. وبهذا الترتيب نُقل حقّ الخلافة بمكر إلى الملك. كانت هذه آخر مرة في التاريخ الحثّي اشترك فيها أخ وأخت في السلطة الزمنية والدينية. ويمكن استنتاج أن الصراعات الداخلية أضعفتْ الحكومة من حقيقة أنّ أعداء البلاد دفعوها إلى ما يقارب الانقراض.

وفي سنة 1380 قبل الميلاد برز ملك قويٌّ هو سوبيلوليوماس الأول (Suppiluliumas I) الذي واكب الحقبة الحثّية الجديدة في بناء الإمبراطورية، التي جعلتْ المملكة الحثية منافسة لمصر وبابل في العظمة على مدى مائة عام. أعاد بسط الهيمنة الحثية على سوريا غازياً الحوريّين موسّعاً مملكته إلى دمشق. ومن المرجّح جداً أنّ نجاحه في إلغاء منصب التاوانانّا كتجسيد لحق الخلافة عبر نسب الأم مرتبط بنحو تامّ بسلطته الملكية القويّة ونجاحه كبانٍ للإمبراطورية. حوّل سوبيلوليوماس الأول منصب التاوانانّا عبر تعيين ملكته فيه، محتفظاً بالشكل، بينما غيّر المحتوى. مذّاك فصاعداً، حُصرتْ حقوق الخلافة في الملك، الذي كانت زوجته، وليس أخته أو ابنته، معيّنة في منصبها عبر سلطته كتاوانانّا وكاهنة، وهما منصبان جديدان مجرّدان من سلطاتهما الرئيسية والقابلة للوراثة.

هدّأ سوبيليوماس الأول المناطق المغزوّة عبر تعيين ملوك صوريين، صاروا أتباعاً له، وزوّجهم من بناته. وقد رأينا أن هذه الممارسة اتُّبعتْ لأسباب سلالية مشابهة في سومر وماري. وهي ممارسة بدّلت جوهريّاً علاقة النساء بالسلطة السياسية، عبر جعلهنّ أدوات لقرارات السلطة الذكرية وجعل سلطتهن تعتمد على خدماتهنّ الجنسية والتناسلية لذكر معيّن.

سار ابن سوبيليوماس الأول وحفيده على نهجه موسّعين السلطة الحثّية إلى منطقة بحر إيجه وسوريا. مرة ثانية، بعد موت الحفيد،

نشبت معركة حول الخلافة، انتهت باغتصاب العرش من قبل شقيق الملك، حاتّوسيليس الثالث. إن هذا الملك الذي وقّع اتفاقيات صداقة وتعاون متبادل مع مصر وبابل، دفع المملكة إلى أعظم ازدهار لها. رفع زوجته، بودوهيبا (Puduhepa) إلى شريكة في الحكم. وإنه لبالغ الدلالة أنه حتّى التقليد القديم للخلافة كان قوياً بحيث إن الملك المغتصب وجد من الضروري أن يكتب «اعتذراً»، يقول فيه إن إلهته الراعية عشتار ألهمت استلامه للسلطة والزواج من زوجته بودوهيبا. هكذا، إن التقليد القوي للخلافة من ناحية نسب الأم والسلطة السياسية للنساء حُوّلا بعد ثلاثمائة عام من الصراع إلى منصب ملكة قوية تخدم كبديل لزوجها في مجتمع أبوي[30].

استمرّتْ السلطة الحثّية خمسين عاماً أخرى بعد وفاة حاتوسيليس الثالث وانتهت حوالى 1200 قبل الميلاد بغزوات «لشعوب البحر»،تبعها بعد بضع مئات من السنين غزو أشوري للمنطقة كلّها. ما بقي من الإمبراطورية الحثية كان لغة، وتراثاً فنياً قويّاً، وكتابة هيروغليفية. ومن أجل أهدافنا، على أي حال، بقيتْ أيضاً قصة تحويل بانثيون الآلهة والإلهات، الذي تزامن مع التطوّرات السياسية التي سلّطنا عليها الضوء.

إنّ كارول ف. جوستوس (Carol F. Justus)، التي درست بوسائل ألسنية مقارنة تحوّل هيكل جميع الآلهة الحثّي، لاحظتْ أن الشخصيات الإلهية الرئيسية تعرضت لتغيّر جنسيّ في السيرورة، تفسّره كرمز لتغيرات اجتماعية وسياسية للجنسين في المجتمع الحثّي[31].

---

(30) المصدر نفسه، ص 63.

(31) تستند حجتي هنا بشكل كامل إلى عمل جوستوس (Justus). انظر: المصدر نفسه، ص 67-92.

قبل الغزو الحثيُ، كان سكان الأرض الهندو-أوربيين يعبدون هيكلاً مكرّساً لآلهة وإلاهات يرأسه إله الشمس ساويل (sawel) وإله العاصفة دَيو (dyew). الإلهان يظهران في أشكال مختلفة في كثير من الأديان القديمة. كان إله الشمس يُشخّص في كلّ مكان بأن «رؤيته واسعة»، ويشمل الجميع. تجرّ عربته أحصنة عبر السماء. إن إله العاصفة (بالسنسكريتية، دياوس بيتار (Dyaus pitar)؛ باليونانية، زيوس (Zeus)، هوميريك (Homeric)، زيوس باتر (Zeus pater)؛ باللاتينية جوبيتر (Jupiter)، يوصف بأنه «مشعّ»، أب، منجب للرجال، جدّ أعلى. وهو يُربط بالطقس والبرق. وعبد سكان المنطقة الحاتيون أيضاً إلهة شمس، إستان (Estan) وإله عاصفة، تارو (Taru).

إن الحثّيين، الذين مزجوا بين عناصر الثقافتين، عبدوا إله الشمس إستانو (Istanu) الذي كان نسخة منقّحة عن إلهة الشمس إستان، التي حُوّلت إلى ذكر. كان هذا الإله الذكر يُعبد في الإمبراطورية الحثية الجديدة كـ «أب» و«ملك». وفي ترانيم تحتفي به، عُزي إليه تأسيس عرف وقانون الأرض، وخوطب بـ «أبي وأمّ المُضْطَهدين». إن نعته يمكن أن يكون تلميحاً إلى أصله في إله ذكر وأنثى في آن واحد معاً. إن مملكته المقدّسة تماثل مملكة السومري مردوك والأشوري أشور، آلهة تصعد إلى المملكة السماوية وتؤسس مملكة قوية على الأرض.

وفي حقبة حثية لاحقة إلى حدّ ما عُبدت إلهة الشمس آرّينا (Arrina) كـ «ملكة». وهي تذكّرُ بالإلهة القديمة إستان، التي كانت مُرتبطة بالعالم السّفلي، ولكنّ الآن رموز عبادتها تربطها مع الشمس. وما ينطوي على دلالة هو أنّ الملكة بودوهيبا، التي كانت حاكمة مشتركة مع زوجها في الوقت الذي تمأسَس فيه الحكم الأبويّ، خاطبتْ تلك الإلهة بـ «ملكة السماء والأرض». وفي الوقت الذي

كانت فيه التاوانانّا زوجة الملك، ولم تعد تُجسّد الخط الملكي للخلافة، فإنّ هذا التبدّل في وظيفة الإلهة الأنثى، التي تُمدح الآن كراعية وحامية للملك والملكة، يمكن أن يخدم جيّداً في منح شرعية سماويّة لانقلاب أرضي للسلطة. ولن تفاجئنا معرفة أنّ إلهة الشمس أرينّا أصبحت في حقبة لاحقة هيبات (Hepat)، شريكة إله الشمس، الذي أطاح به آنذاك إله العاصفة تيسوب (Tesup). إن التطوّر هنا مشابه للنموذج الذي لاحظناه في مكان آخر لإحلال إله العاصفة مكان إله الشمس.

تعرّف كارول جوستوس (Carol Justus) معنى هذه التغيّرات هكذا:

> لم يسيطر الملك الحثّي في الواقع على الأرض الحاتية إلى أن تولّى السلطة الدينية للتاوانانّا وكذلك الحقّ الرئيسي لابنه في الخلافة... إن المحاولات لإدخال أجواء سلطة أنثوية كانت متعاظمة... فالتبدّلات في البانثيون من إلهة الشمس إستان، الملكة، إلى إله الشمس إستانو، الملك، إلى الملك الجديد في السماء، إله العاصفة تعكس الامتصاص التدريجي لحقوق الأنثى من قبل البنية الأبوية[32].

ما نعرفه عن الممارسات الدينية في الشرق الأدنى القديم يأتي إلينا في صيغة سجلات أدبية ودينية محفوظة على ألواح طينية. وهي كلّها تقريباً مُنتج ناسخين كهنة مرتبطين بهياكل أو قصور مختلفة. حتى لو صرفنا النظر عن التشويهات والتبديلات الأيديولوجية في النصوص الأساسية لمصلحة إله معيّن أو شخصية ملكية، يجب أن نفهم أن ما نحلّله هنا هو تلك الأساطير والنصوص المبثوثة

---

(32) المصدر نفسه، ص 91–92.

والمصادق عليها من النخبة الاجتماعية. فالنسخ المدوّنة من الأساطير والمباحث في أصول الآلهة وتحدّرهم تمتّعت بدعم شعبي واسع، ولكننا لا نستطيع التأكد من ذلك. فالانتقال من الإلهة الأم إلى إله الرعد يمكن أن يكون نظرياً أكثر مما هو وصفيّ. يمكن أن يقول لنا المزيد عما أرادت الطبقة العليا من الخدم الملكيين والبيروقراطيين والمحاربين من السكان أن يؤمنوا به أكثر مما يقول لنا عما كان يؤمن به السكان بالفعل.

وفي القرون نفسها التي نرصد فيها التغييرات في اتجاه شخصيات الإله الأبوي، ازدهرت عبادة إلهات معيّنات وانتشرت على نطاق أوسع. ربما خُفِّضتْ درجة الإلهة الكبرى في بانثيون الآلهة، ولكن عبادتها استمرت في تجلياتها المتنوّعة. ويشهد جميع العالمين بتاريخ الأشوريين على شعبيتها الضخمة وعلى استمرارية عبادتها، في هيئاتها المختلفة، في كل المدن الرئيسية للشرق الأدنى على مدى ألفي عام. تشرّبت الإلهة الأم القديمة سمات وخصائص إلهات مشابهات في مناطق أخرى، بعد أن انتشرت عبادتهنّ في أعقاب الغزوات واحتلال الأراضي.

تقدّم إيزيس المصرية مثالاً عن انتشار وبنية ومظهر عبادة الإلهة الكبرى. وكـ «امرأة العرش» في حقبة أقدم، جسّدتْ المَلَكية المقدّسة والمعرفة الغامضة؛ وفيما بعد صارت الطِّراز البدئيّ للأم والزوجة المخلصة. علّمتْ شقيقها زوجها أوزيريس أسرارَ الزراعة، واستعادت أشلاء جسده المقطّع إلى الحياة. وفي الحقبة الهِلّينية (Hellenistic) عُبدتْ كأمّ عظمى لآسيا الأوروبية والعالم الإغريقي الرومانيّ.

وفي أمثلة أخرى، صارت الإلهة الكبرى نفسها متحوّلة. ففي حقبة أقدم كانت مواصفاتها شاملة: جنسانيتها مرتبطة بالولادة والموت والانبعاث؛ قواها لكلٍّ من الخير والشرّ، للحياة والموت؛ تملك

خصائص الأم، وهي محاربة وحامية وشفيعة مع الإله الذكر المهيمن. وفي الحقب اللاحقة انشقّت مواصفاتها المتنوّعة وتجسّدتْ في إلهات منفصلات. وأُضعف مظهرها كمحاربة، وعلى الأرجح نُقل إلى الإله الذكر، وشُدِّدَ على صفاتها كمعالجة أكثر فأكثر. لا يبدو أنّ هذا عكس تغيّراً في مفهومات الجنس في المجتمعات التي كانت تُعبد فيها.

شُدِّد على مظهرها الإيروسيّ في الإلهة اليونانية أفروديت (Aphrodite) وفي الإلهة الرومانية فينوس (Venus). وصارتْ صِفَتها كشافية وحامية للنساء أثناء الإنجاب مجسدة في الإلهة ميليتا (Mylitta) في أشور، وفي آرتميس (Artemis) وإليثيا (Elythyia) وهيرا (Hera) في اليونان. ويمكن أن يعود سبب عبادة عشيراه (Asherah) في كنعان، التي تعايشت على مدى قرون مع عبادة يهوه، وشُجبت بشكل متكرر في **العهد القديم**، إلى ارتباط الإلهة بالحماية أثناء وضع الطفل. إن مناقشة خاصياتها والأشكال الكثيرة التي عُبدت بها يتطلب فصلاً منفصلاً[33]. ذلك أنّ مجموعات

---

(33) إنّ الأساطير المرتبطة بها نُوقشت بإحاطة وحُلِّلَتْ بنحو ممتع في جميع الأعمال الرئيسية حول ديانة بلاد ما بين النهرين. انظر، بين آخرين:

Gray, *Near Eastern Mythology*; William Hallo, *The Exaltation of Inanna* (New Haven: [n. pb.], 1968); Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture;* James: *The Cult of the Mother-Goddess: An Archaelogical and Documentary Study*, and *Myth and Ritual*; Morris Jastrow, *The Civilization of Babylon and Assyria* (Philadelphia: [n. pb.], 1915); Jayne, *Healing Gods*; Jeremias, *Handbunch der altorientalischen Geisteskultur*; Kramer, *Mythology*; Bruno Meissner, *Babylonien and Assyrien*, 2 vols. (Heidelberg: [n. pb.], 1920); Ochshorn, *The Female Experience and the Divine*; Stone, *When God Was a Woman*; Merlin Stone, *Ancient Mirrors of Womanhood: Our Goddess and Heroine Heritage*, 2 vols. (New York: [n. pb.], 1979), and Diane Wolkstein and Samuel Noah Kramer, *Inanna: Queen of Heaven and Earth* (New York: [n. pb.], 1983).

التماثيل التي تشبهها ورموزها الواسعة الانتشار، تشهد على شعبيتها. وعُثر على كثير منها ليس في الهياكل فحسب بل في المنازل أيضاً، مما يشير إلى موقع عبادتها المهمّ في الدين الشعبي. يمكن أن نملك المبرّر لكي نعدّ الاستمرارية الفائقة للعادة لعبادات الخصب والإلهة تعبيراً عن المقاومة الأنثوية لهيمنة شخصيات الآلهة الذكور. ولكن ليس هناك حتى الآن دليل قاطع لإثبات هذه الفرضية، ولكن من الصعب تفسير استمرارية تلك العبادات الأنثوية بأية طريقة أخرى.

وفي الألفية الثانية قبل الميلاد كانت علاقة الرجال والنساء مع القوى الغامضة، والمخيفة، الممثلة في الآلهة والإلهات، متشابهة. لم تكن قد استُخدمتْ التمييزات الجنسية بعد لتفسير أسباب الشرّ ومشكلة الموت. كان سبب الألم والمعاناة البشرية هو خطيئة الرجال والنساء وإهمالهم لواجبهم نحو الآلهة. وكانت مملكة الموتى، في معتقد بلاد ما بين النهرين، محكومة على الأرجح من قبل أنثى كما أن ذلك من غير المرجّح. ذلك أنّ الأسئلة الفلسفية الكبيرة: من خلق الحياة الإنسانية؟ من يتحدث مع الله؟ كان يمكن أن يجاب عنها: إن من فعل ذلك هم البشر، الرجال والنساء.

لا أهمية لمدى انحطاط بصرف النظر عمّا كانت القوة التناسلية والجنسية للنساء في الحياة الواقعية، إلا أنه لم يكن بالإمكان إقصاء مساواتهنّ الجوهريّة من الفكر والشعور طالما كانت الإلهات حيات ويُعتقد أنهنّ يحكمن الحياة البشرية. لا بدّ أن النساء عثرن على شبههنّ في الإلهة، كما عثر الرجال على شبههم في الآلهة الذكور. كانت هناك صفة مدركة وجوهرية للكائنات البشرية أمام الآلهة، التي لا بدّ أنها توهّجتْ في الحياة اليومية. فقوة ولغز الكاهنة كانا عظيمين كما هو الأمر بالنسبة إلى الكاهن. وطالما أن النساء كنّ لا يزلن

يتوسّطن بين البشر ما فوق الطبيعة، كان يمكن أن يؤدّين وظائف وأدواراً مختلفة في المجتمع أكثر من وظائف وأدوار الرجال، ولكن مساواتهنّ الجوهريّة ككائنات بشرية بقيت غير قابلة للإنكار.

صور توضيحية

إن التمثيلات المتنوّعة لشكل الإلهة الرئيسية يُعثر عليها في الصور 1-13، من أقدم إلهات الخصب إلى القوية ذات الوجوه المتعددة إنانا/ عشتار.

إن الصورتين 6 و7 تمثلان طقساً، أو احتفالاً دينياً يُقدَّم فيه مُنتج الحقول والقطعان إلى الإلهة وكاهنتها. ويتمثّل خصب الحقول والقطعان في صور في الصفّ السفلي للمزهرية من أوروك. لاحظوا الفرق في مكانة الكاهنة، التي ترتدي ثياباً كاملة ورسمية وحاملي التقدمات، العراة.

تُظهر الصورة 8 الإلهة مع شارتها بين آلهة آخرين.

تُظهر الصورة 10 الإلهة تمنح بركتها ورعايتها للوجهاء والملوك العابدين. إن قوة المَلكَيّة ممثّلة رمزياً بأنها مستمدّة من بركة ورعاية الإلهة.

تظهر الصورة 11 الإلهة عشتار في قوتها بصفتها محاربة، ترتدي رداء المحارب وتقف على أسد. لاحظوا، في هذا الختم الأسطواني اللاحق، ارتباط الإلهة بالشجرة المثمرة.

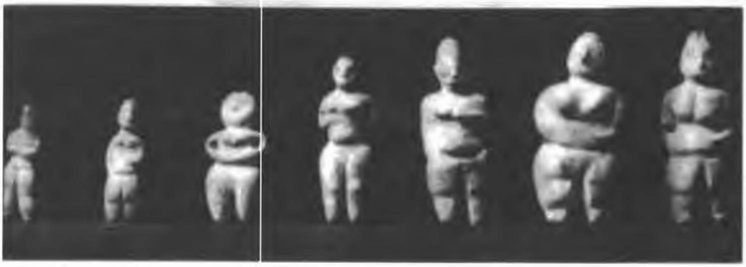
تُظهر الصورة رقم 12 حاكم لارسا، غوديا (Gudea) يحمل

حاوية تسكب الماء كرمز لقدرته على جعل الأرض خصبة. يظهر تصوير آخر لاحق من قصر ملك ماري زمري ليم (Zimrilim) في الصورة 13، الإلهة في وضعية مماثلة تحمل إناء مشابهاً. وكما يمكن أن يُرى في النظرة الجانبية، إن التمثال المجوّف يمكن أن يُملأ بالماء من الخلف، ويمكن، في اللحظة المناسبة، أن ينبثق «إعجازياً». ورغم أننا لا نستطيع أن نعرض هنا تطوراً متعاقباً عن طريق التمثيلات البصرية، فإننا نعرف من الصلوات والترانيم، أن قدرة الإلهة على جعل الماء يتدفّق والأرض خصبة احتُفيَ بها على مدى أربعمائة عام قبل أن يستولي عليها الحكام رمزيّاً.



1. امرأة عارية. تمثال خصب. سوسا، منتصف الألفية الثانية قبل الميلاد. (باريس ـ اللوفر).

2. تماثيل نساء، موضوعة في مدافن في تل الصوّان، قرب سامراء، منتصف دجلة، حوالى 5800 قبل الميلاد (بغداد، المتحف العراقي).





3. الإلهة الأم تنجب. (كاتال هيوك).



4. الإلهة باو (Bau). قطعة من مسلة غوديا.لغاش (Gudea. Lagash)، حوالى 2200 قبل الميلاد. (باريس، اللوفر).



5. رأس امرأة من أوروك. من الحقبة السومرية الأقدم، حوالى 3250 قبل الميلاد. (بغداد، المتحف العراقي).



6. مزهرية من المرمر من أوروك. من الحقبة السومرية الأقدم. (بغداد، المتحف العراقي).



7. تفصيل من مزهرية من أوروك. (بغداد، المتحف العراقي).



8. ختم أسطواني للنساخ آدا (Adda). آلهة عظيمة في صباح رأس السنة. فترة آغاد (Agade). (لندن، المتحف البريطاني، بفضل موافقة أوصياء المتحف البريطاني).



9. ختم أسطواني. أور 3/حقبة آسين (Isin)، حوالى 2255–2040 قبل الميلاد. (لندن، المتحف البريطاني، بفضل موافقة أوصياء المتحف).



10. الإلهة عشتار، تقود ملكاً من يده. حوالى 1700 قبل الميلاد. (جامعة فريدريك شيلر، جينا، د يدي آر).



11. الإلهة عشتار تقف على أسد. ختم أسطواني، أشوري، 750-650 قبل الميلاد. (لندن، المتحف البريطاني، بفضل موافقة أوصياء المتحف).



12 ـ الحاكم غوديا يحمل إناءً للزهور. تيلور، حوالي 2200 ق.م.
(باريس ، متحف اللوفر).



13 ـ إلهة تحمل إناء للري ـ قصر الملك زمري ليم في ماري، ما بين 2040 و 1870 ق. م. (هيرمر فير لاغ).

تُظهر الصورتان 14 و15 نساء عابدات من الألفية الثالثة قبل الميلاد. إن التعبير القويّ والوقور لأجسادهنّ وتعبيراتهنّ الفردية لافت للنظر. إن تلك النساء مصوّرات بكرامة ويظهرن خصائص شخصية يمكن أن تشير، رغم أنهن لسن شخصيات ملكية، إلى احترام النساء بعامة في المجتمع. ففي الفن الأوروبي، بعد العصور الكلاسيكية القديمة، لا نعثر على تصويرات فردية كهذه للأشخاص الذين من الطبقة الأدنى إلى بداية عصر النهضة.

إن الصورة 16 من الأناضول وتظهر امرأة (أمّ) حائكة، تحمل طفلاً ذكراً يحمل مِرقماً (آلة مستدقة الطرف للكتابة على ألواح الشمع). وفي نقش نافر من الزمان والمكان نفسه، غير مصوّر هنا، نرى امرأة، جالسة، تحمل طفلاً في حضنها، يحمل لوحاً طينياً ونسراً. في تلك الصورة، توضح وضعية المرأة وتعبيراتها أنها أم الطفل. تشير هذه الصور إلى المسافة التي أتينا منها من حقبة أقدم حين كان الرجال والنساء أيضاً ناسخين في خدمة الهياكل. الآن، يمكن أن تكون المرأة فخورة بابنها المتعلّم، بينما تلاحقُ مهارات الأنثوية للحائكة.

إن الصورة 17 محدّدة كعبدة هيكل للإلهة عشتروت. ولأن وجهها غير محجّب علناً وتعرض نفسها في النافذة المفتوحة في بناية اعتُبر أنّها تمثّل عاهرة أو ربما خادمة جنسية دينية. إن حقيقة أن هذا التجسيد هو جزء من أثاث، وأعني، هيكل سرير، يشدّد على معناه الجنسي الضمني.

تُظهر الصور 18–23 صوراً مختلفة لشجرة الحياة. وهي مرتّبة بحسب سياقها الزمني وقادمة من أمكنة مختلفة. يجب أن نلاحظ ارتباط الشجرة بكائنات ميثولوجية (18–20). وفي 20 و21 تمثل الأشكال بشكل قابل للتمييز محاربين، ربما أحدهم ملك.

في الصور 18–20 نشاهد رمز شجرة الحياة محورياً في التركيب. إذ يتمّ إظهار ملوك وخدم أو كائنات أسطورية مختلفة وهم يسقون الشجرة أو يطعّمونها. إن حقيقة هذا الرمز محوريٌّ لفن القصر، وظهوره على الأختام الأسطوانية، تشيرُ إلى أنه كان منتشراً على نطاق واسع ومعترفاً به. وكلما كانت الحقبة لاحقة، صار الرمز أكثر انفصالاً عن تصوير واقعيّ للشجرة أو النبتة، وعن ارتباطه برمز الماء المانح للحياة. في الصورتين 19 و21، اللتين من قصر ملك أشور، أشورنارسيبال الثاني (Ashurnarsipal II)، نستطيع أن نراه في شكله ذي الأسلوب الأكثر اتقاناً وتزييناً. ما يضفي أهميّة على الرمز هو حقيقة أن الملك يُصوّر وهو يقوم بالاعتناء بشجرة الحياة وإخصابها في هذا القصر، المزيّن بإفراط بالنقوش البارزة التي تصور اهتمامات كثيرة خاصة بالرجال مثل الحرب والغزو وصيد الأسود. لاحظوا أنّ إيماءة جميع الشخصيات الذكرية في النقش البارز تشيرُ نحو الشجرة (20 و21). نؤوّلها كتصوير رمزي لقوة خلق الحياة، التي هي الآن أخيراً وبحزم في يدي الملك، وليس الإلهة.

إن الصورة 22، من نقش بارز ضخم من قصر أشورنارسيبال الثاني تُظهر وليمة نصر الملك. وتجدر الإشارة إلى أنها تصوّر الملكة كمشاركة فعّالة في الطقس العام. ثمة خدم ومسلّون متنوّعون، من الذكور والإناث. إن شجرة الحياة، برمز خصوبتها، البلح أو الرمان، مصورة بشكل بارز.

تُظهر الصورة 23 الملك أُخشورُش الأوّل (Xerxes I) حوله الخدم، والحاشية وحاملو الراية. في يده اليمنى المرفوعة يحمل زهرة (تفصيل، صورة 24). إنها زهرة رمزية رأيناها سابقاً في صلة مع شجرة الحياة.

تمثّل الصور 25 و26 و27 أقساماً من سقف كنيسة سيستين

(Sistine) لمايكل أنجلو (Michelangelo) وتصور قصة خلق الرجل والمرأة وقصة السقوط. ويجسّد القدرة على منح الحياة الإله الأبوي الملتحي، الأب. صارتْ الشجرة شجرة الثمرة المحرّمة. إنّ المُغوي هو الأفعى، التي كانت مرتبطة طويلاً بالإلهة. إن الصور القويّة لمايكل أنجيلو تصوّر استعارات الجنس المعتنقة في التراث اليهودي - المسيحي بشكل أكثر وضوحاً من الحواشي والتفسيرات. يمكن أن يكون أدوناي (Adonai) لا جنس له وغير مرئيّ؛ ولكنه في الخيال الشعبيّ الإله ـ الأب الملتحي الذي يخلق الحياة. وبالنسبة إلى المرأة الساقطة أن أوّل أمر هو أنه سيكون عداء بينها وبين الأفعى.



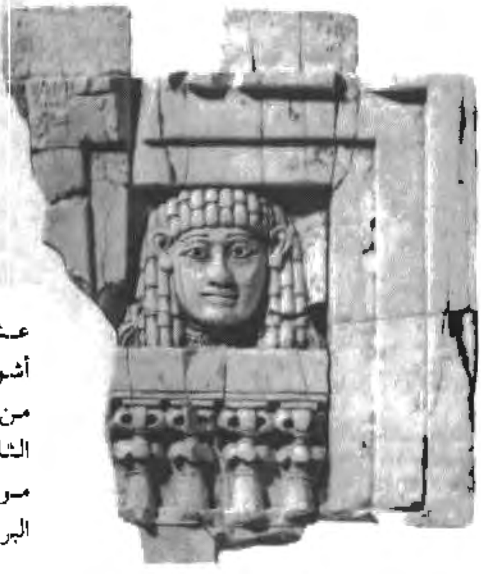
14 - امرأة مصلية من خفاجي (Khafaji). الألفية الثالثة قبل الميلاد. (بغداد، المتحف العراقي).



15 - تمثال امرأة عابدة. حوالى 2900 - 2460 قبل الميلاد. (لندن، المتحف البريطاني).



16 - امرأة حائكة مع ناسخ. من قبر في مَرَش (Marash)، من القرن الثامن إلى السابع قبل الميلاد. (متحف أضنة).



17 - عبدة هيكل عشتروت. نمرود، قصر أشورنارسيبال الثاني (مستورد من فينيقيا)، حوالى القرن الثامن قبل الميلاد). بفضل موافقة أوصياء المتحف البريطاني).



18 - ختم أسطواني، بورادا 609. روح حارسة في شكل طائر يقطف عنقوداً من البلح عن شجرة. حوالى 1200 قبل الميلاد. (نيويورك، مكتبة مورغان، بفضل موافقة أوصياء مكتبة بييربوينت مورغان).



19 - روح حارسة برأس نسر تقف أمام شجرة بلح، نمرود. قصر الملك أشورنارسيبال، حوالى 883-859 ق.م. (باريس، اللوفر).



20 ـ ختم ميشيزب ـ نينورتا (Mishezib-Niniurta). تل عربان، شمال سوريا، حوالى 850 قبل الميلاد. (لندن، المتحف البريطاني، بفضل موافقة أوصياء المتحف).



21 ـ الملك أشورنارسيبال الثاني مع إله مجنّح يعبد الشجرة المقدّسة. نمرود، قصر الملك أشورناسيبال الثاني، 883-859 قبل الميلاد. (لندن المتحف البريطاني).



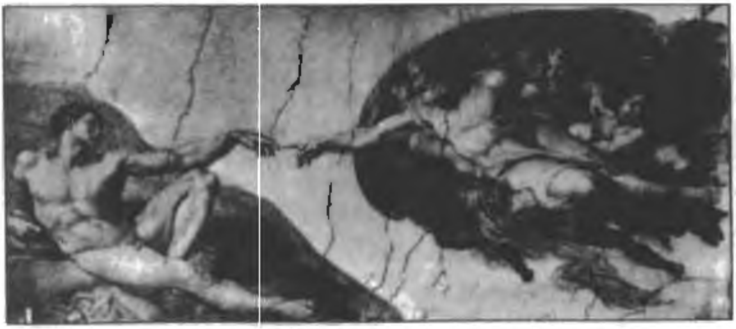
22- الاحتفال بانتصار الملك أشوربانيبال والملكة أشورشارات (لندن، المتحف البريطاني، بفضل موافقة أوصياء المتحف).



23 - الملك أخشورَش، متوّجاً (بيرسيبوليس، متحف طهران).



24 - تفصيل لزهرة. (بيرسيبوليس، متحف طهران).



25 - مايكل أنجلو، خلق الرجل. (كنيسة سيستين، أليناري/ آرت، نيويورك).



26 - مايكل أنجلو، خلق المرأة. (كنيسة سيستين، أليناري/ آرت ريسورس، نيويورك).



27 - مايكل أنجلو، سقوط الإنسان والطرد من جنّة عدن. (كنيسة سيستين، أليناري/آرت ريسورس، نيويورك).

الفصل الثامن

الآباء

تستمدُّ الحضارة الغربية الكثير من استعاراتها الرئيسة وتعريفاتها للجنس والأخلاق من **التوراة**. وقبل أن نفكّر بهذه الرموز الأساسيّة، التي عرّفتْ وصاغت جزءاً كبيراً من تراثنا الثقافيّ، يجب أن نفهم قليلاً الثقافة التي جاءت منها **التوراة**، ونحتاج إلى أن نمسح، ولو بإيجاز، الأدلة التاريخيّة في **التوراة** حول موقع المرأة في المجتمع العبريّ. إلا أنّ دراسة **العهد القديم** كلّه تتجاوز نطاق هذا الكتاب، ولهذا اخترتُ التركيز على «سفر التكوين»، لأنه يقدّم الرموز الأساسية الأكثر دلالة بخصوص الجنس.

يستندُ استخدام **التوراة** كسجلّ تاريخيّ إلى أساس بحثيّ صلب، أسّس في الأعوام المائة الماضية تواشجاً وثيقاً بين المكتشفات الأثرية لثقافات الشرق الأدنى القديم والسرد التوراتيّ. يمزج «سفر التكوين» بين الشعر والنثر، وبعض الخصائص الأسطورية والفولكلورية. ويُسلَّم جدلاً الآن بأنّ كُتّاب ومنقّحي **التوراة** تبنّوا وحوّلوا المواد الثقافية السومرية ـ البابلية، والكنعانية والمصرية، وأنّ الممارسات المعاصرة، وشرائع وعادات الشعوب المجاورة انعكست في سرده. وحين يستخدم المرء النص التوراتيّ كمصدر للتحليل التاريخيّ،

يجب أن يعي تعقيد تأليفه، وأهدافه، ومصادره.

إن التراث الأقدم الذي يعزو تأليف «سفر التكوين» إلى موسى أفسح المجال، على أساس أدلة داخليّة كثيرة اكتشفها نقد الشكل الحديث، لقبول «الفرضية التوثيقية». وهي ترى بأن **التوراة**، سواء رغب المرء بتصديق أنه موحىً من السماء أم لا، كان من عمل أيد كثيرة. وقد استغرق تأليف «سفر التكوين» حقبة أربعمائة عام تقريباً، من القرن العاشر قبل الميلاد إلى القرن الخامس. وثمة إجماع الآن على أنّ هناك ثلاثة تراثات رئيسة من التأليف، وأن كثيراً من المصادر تمثّل تراثاً أقدم بكثير، أعاد المنقّحون تأويله وأدخلوه في القصة(*).

بعد تقسيم المملكة، بدأتْ كتابة المادة التي تُنوقلت شفاهيّاً على مدى قرون، وابتُكرتْ قصة متماسكة قادت إلى مَلَكية داود. يُعتقدُ أنّ القصة المعروفة باسم جي (J) (حول «يهوه» وأصله اليهودي) تم تأليفها في مملكة يهوذا في القرن العاشر قبل الميلاد. ويُرجَّحُ أنّ المؤلَّف الثاني الذي يُدعى إي (E)، مختصر الإلوهيّ (Elohist)، نظراً للطريقة التي يشيرُ بها إلى الإله، ولأنه اعتُقدَ أنه يجسّد التراث الإبراهيمي، ربما يكون قد عمل في دولة إسرائيل الشمالية في وقت لاحق. ثالثاً، هناك تراث بي (P)، الذي يحتوي

(*) تقترح الفرضية الوثائقية أن الكتب الخمسة الأولى للعهد القديم التي تدعى التوراة تمثل مجموعة من الوثائق من أربعة مصادر كانت مستقلة. وحسب هذه النظرية الشهيرة التي صاغها يوليوس فلهاوزن. . . (1844-1918) فإن هذه المصادر وتأريخ تأليفها التقريبي هو: المصدر J أو اليهوي، كتب في 950 ق. م. في المملكة الجنوبية (اليهودية). اسم يهوه يبدأ بالحرف J بالألمانية.

المصدر E الإلوهي الذي كتب في 850 ق.م. في مملكة إسرائيل الشمالية.

المصدر D التثنوي، كتب في 621 ق.م. في القدس خلال مدة إصلاح ديني.

المصدر P الكهنوتي، كتبه الكهنة الهارونيون في 450 ق.م. (المترجم).

على قصص (جي) و(إي) ويعيد تأويلها. ورغم أنّ هناك الكثير من الجدل حول تاريخ (بي) إلا أنّ الباحثين يتّفقون بأننا لا نتعامل مع فرد بل مع مدرسة من المنقحين الكهنة في القدس، الذين ربما عملوا على مدى مئات الأعوام، وأكملوا العمل في وقت غير محدّد في القرن السابع قبل الميلاد. إن كتاب «سفر تثنية الاشتراع»، الذي هو نتاج القرن السابع قبل الميلاد، يُعتبر إبداعاً منفصلاً. فالصَّهر النهائيّ للعناصر المتنوّعة في أسفار موسى الخمسة، حصل حوالى 450 قبل الميلاد بتوجيه من عزرا ونَحَمْيا، حين كانت مملكة يهوذا تحت الهيمنة الفارسيّة. وقد مثّل قوننة الشريعة اليهوديّة، والإنجاز الأعلى للفكر الديني اليهوديّ، في الحقبة القديمة[1].

ولكي نفهم معنى التحوّل الثقافي الشامل الذي مثّله إنشاء الديانة التوحيدية اليهودية يجب أن نضع في أذهاننا الأوضاع الاجتماعية المنعكسة في «سفر التكوين».

إن القبائل الأبوية السابقة الموصوفة في «سفر التكوين»، عاشتْ، كما عاش أسلافها، كبدو أو شبه بدو في الصحراء. ربّوا

(1) إن تعليقاتي على تاريخ أسفار موسى الخمسة تستند إلى المقالة التالية: "Pentateuch" in: *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: [n. pb.], 1978), 4th ptg., vol. 13, pp. 231-264.

وقد اعتمدتُ من أجل تعميماتي اللاحقة وتأويلي لمقاطع معيّنة على ما يلي: E. A. Speiser, *The Anchor Bible: Genesis* (Garden City, N. Y.: [n. pb.], 1964); Nahum M. Sarna, *Understanding Genesis* (New York: [n. pb.], 1966); Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary* (Philadelphia: [n. pb.], 1961); Theophile J. Meek, *Hebrew Origins* (New York: [n. pb.], 1960); William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* (Baltimore: [n. pb.], 1940); William F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore: [n. pb.], 1956), and Roland de Vaux, O. P., *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (New York: [n. pb.], 1961), Paperback Edition 2 vols., New York, 1965.

الخراف والماعز والماشية ومارسوا الزراعة الموسمية. وعاشوا أيضاً في أوقات مختلفة على أطراف المدن، تحت حماية قوم مقيمين، ولكنهم حافظوا على عاداتهم الخاصة المختلفة عن عادات مضيفيهم. واعتمد تماسكهم وبقاؤهم على روابط قبلية قويّة. وكانت أصغر وحدة هي العائلة الأبوية، المؤلفة من رجل وزوجته وأولاده وزوجاتهم وأطفالهم، وبناته غير المتزوّجات، وخدمه. كانت عدة عائلات تشكّل عشيرة؛ كانوا يساعدون بعضهم بعضاً اقتصادياً ويلتقون في الأعياد الدينية. وتوحدت مجموعة من العشائر التي كان لها سلف مشترك وقائد مشترك، في قبيلة. واعترفتْ القبائل برابطة دم فرضت عليهم المسؤولية الأخذ بالثأر من أجل الدم؛ أي أذى يلحق بعضو في القبيلة يجب أن يُثأر له بقتل المهاجِم أو قتل عضو من عائلته. كان هذا الشكل من الجزاء بين البدو يحمي حقوق القبيلة وسلامتها في غياب نظام قضائيّ منظم.

كان أعضاء القبائل ملزمين بالعناية بأبناء القبيلة الأضعف وحمايتهم. ورغم أن بعض أعضاء القبيلة كانوا أغنى في الماشية من الآخرين، لم تكن هناك فروق اقتصادية كبيرة بينهم. ذلك أنه لا يمكن لفرد وحيد أن يعيش بين بدو الصحراء؛ ولهذا كان حسن وفادة الغريب قاعدة أساسية مقدسة[2].

يرجع معظم الباحثين الفترة الأبوية من التاريخ التوراتي إلى النصف الأول من الألفية الثانية قبل الميلاد. ثمة أدلة تاريخية مفيدة متاحة حول الأوضاع التي كانت سائدة بين القبائل السامية الغربية في وثائق من الأرشيف الملكي لمملكة ماري، تعود إلى 1800 قبل الميلاد تقريباً، توضح الأوضاع الحقيقية في وطن إبراهيم، حرّان.

---

(2) Ibid., I, pp. 4-14.

قدّمتْ وثائق مدينة نوزي (Nuzi) للباحثين معلومات كثيرة عن حياة العائلة، مكّنتهم من أن يفهموا على نحو أفضل العادات المنعكسة في «سفر التكوين» ويُعيدوا تأويلها[3].

كان لقاء إبراهيم الأول مع الله في حرّان، وهناك قطعَ عهداً معه. كان هذا العهد هو الذي حدّد نَسْل إبراهيم كشعب الله. سأناقش معناه الرمزي في الفصل التالي. أما هنا فينبغي أن نشير إلى أن هذا الحدث الأسطوري حدّد بداية التجربة الدينية اليهودية وقدّم الفكرة المحفّزة التي مكنتْ الشعب من أن يحيا أربعة آلاف سنة متتالية رغم الشتات والاضطهاد المتكرر، وفي غياب وطن.

يرى الباحثون بعامة أنّ موسى هو مؤسس الديانة التوحيدية اليهودية، وأنّ الوصايا العشر شريعتها الأساسية. وفي الأعوام الأربعمائة الفاصلة بين إبراهيم وموسى، واصلت القبائل العبرية شعيرة الأوثان في شكل آلهة منزلية رغم أنها كانت مرتهنة لعبادة يهوه كإله وحيد لها. كان الطقس الوحيد الذي يوحّد بين القبائل هو ختان الذكر ومنع التضحية بالبشر (كما هو مجسد في قصة إسحق).

إنّ قصة يوسف وإخوته تخبرنا عن هجرة العبرانيين الذين حلّت بهم المجاعة إلى مصر، حيث عاشوا بسلام إلى أن استعبدهم فرعون جديد كان يكنّ لهم شرّاً. إن «سفر الخروج» من مصر، الذي تصفه القصة التوراتية بروعة، أرّخه دليل المكتشفات الأثرية بأنه حدث أثناء حكم رمسيس الثاني (حوالى 1290–24 قبل الميلاد). وبعد «سفر الخروج» تروي لنا القصة التوراتية كيف قاد موسى قومه عبر الصحراء

(3) تستند تعميماتي إلى مقالة «تاريخ» في: The *Encyclopaedia Judaica*, vol. 8, pp. 571-574, and Tykva Frymer-Kensky, "Patriarchal Family Relationships and Near Eastern Law," *Biblical Archaeologist*, vol. 44, no. 4 (Fall 1981).

لمدة أربعين عاماً، وكيف منحه يهوه ألواح الشريعة على جبل سيناء. إن كشف موسى عن الشريعة لقومه وتحطميه للعجل الذهبي، رمز عبادة الأوثان، هما النقطتان الحاسمتان في القصة. إن عهد يهوه مع موسى يؤكّد ويعزّز العهود الأقدم كلّها ويجعل من إسرائيل كياناً موحّداً حول معتقد مشترك وشريعة مشتركة. يموت موسى من دون أن يرى أرض الميعاد؛ وكان خَلَفَهُ المُعيّن يشوع، هو الذي قاد الإسرائيليين إلى هناك. ويعتقد الباحثون أن فتح كنعان بقيادة يشوع تمّ حوالى 1250 قبل الميلاد، والذي يحدّد أيضاً نهاية عصر البرونز وبداية عصر الحديد في فلسطين(4).

استقرّتْ القبائل شبه البدوية التي غزت كنعان في المنطقة التي نادراً ما كانت مستقرة، بسبب التربة الفقيرة وندرة المياه. وتمكّنتْ القبائل من التغلب على تلك العوائق البيئية بابتكارات تكنولوجية مستخدمةً الحديد وخازنةً المياه في أحواض مبطنة، وحارثةً التربة أعمق بأدوات زراعية ذات رؤوس حديدية، وبانيةً مصاطب لحفظ المياه. لا بدّ أنهم عانوا أيضاً كوارث هائلة ناجمة عن الحرب وعن أوبئة مُعدية مختلفة، سمّتها **التوراة** الطاعون. إن ضغط الحاجة إلى عمل زراعي لحل أزمة الاستقرار في بيئة صحراوية، والانحسار المتواصل للسكان بسبب الحرب والأوبئة في الحقبة نفسها التي وُلدت فيها المبادئ الأولية للفكر الديني اليهودي يمكن أن يشرحا التشديد التوارتيّ على الأسرة وعلى دور المرأة التناسليّ. ففي أزمة ديمغرافية كهذه من المرجّح أن النساء وافقن على تقسيم للعمل منح دورهنّ الأمومي تفوّقاً(5).

---

(4) Herbert Gay May, ed., *Oxford Bible Atals* (London: [n. pb.], 1962), pp. 15-17.

(5) يستند تأويلي هنا إلى: Carol Meyers, "The Roots of Restriction: Women in Early Israel," *Biblical Archaeologist*, vol. 41, no.3 (Sept. 1978), pp. 95-98.
إن حجّتها تماثل المواقف النظرية التي تبنتها كلٌّ من آبي (Aaby) وسانداي (Sanday).

إن الاستقرار المستمر في القرى والبلدات الصغيرة أحدث تغييرات في مفهوم القيادة، الذي انتقل من القبيلة إلى العشيرة. وفي عهد القضاة (حوالى 1125-1020 ق.م.) كانت القبائل تقوم بعمل مشترك تارة وتعمل بشكل مستقلّ طوراً، ولكن الروابط القبلية البينية كانت ضعيفة بعامة. وكان وجهاء القوم يتولون السلطة، وكان يتمُّ اختيار قضاة من بينهم في فترات الأزمة. وفي تلك الحقبة، حين لم يكن الوعي القومي قد وُجد بعد، شكّل تراث ديني وثقافيّ مشترك العقْدَ بين القبائل.

إن فترة الحرب بين القبائل الإسرائيلية والكنعانيين، التي حدثت فيما كانت المنطقة كلّها تحت هيمنة الفلسطينيين، موصوفة في أحد أقدم الأقسام في **العهد القديم**، وهو أنشودة دبورة (سفر القضاة 4-5). إنّها واحدة من أمثلة خمسة فقط في القصة، تظهر فيها امرأة في موقع قيادة ودور بطوليّ[6]. وُصفت دبورة كنبيّة وقاضية، ألهمت باراق بأن يحشد القوات لمقاومة الكنعانيين، الذين قادهم سيسَرا. وفي مقطعٍ استثنائيّ في الأدب التوراتي، تظهر بأنها تتولى قيادة حقيقية لهم:

> فقال لها باراقُ: «إن ذهبتِ معي أذهبْ، وإن لم تذهبي معي فلا أذهبْ». فقالت: «إني أذهب معك، غير أنّه لا يكون لك فخرٌ في الطريق التي أنت سائرٌ فيها. لأنّ الربّ يبيع سيسَرا بيد امرأة». فقامت دبورةُ وذهبت مع باراق إلى قادش (القضاة 4: 8-9).

إنّ نبوءة دبورة تصدق حين يُقتلُ سيسَرا على يد ياعيل، امرأة حابر، التي تغريه بالدخول إلى خيمتها، وفيما هو نائم، تغرز وتد

---

(6) إن النبيات الأربع الأخريات هي مجرد إشارات إلى مريم، خلدة، ونوعدية «كنبيات» **الكتاب المقدس**، سفر الخروج، 15: 20؛ الملوك الثاني، 22: 14. ثمة أيضاً حادثة تتنبأ فيها زوجة حكيمة لـ «آبَل». **الكتاب المقدس**، صاموئيل الثاني، 20: 14-22.

خيمة في صدغه بمطرقة. ولهذا السبب بوركتْ في أنشودة دبورة بهذه الكلمات: «تُبَارَكُ على النساء ياعيلُ امرأة حابر الكنعاني. على النساء في الخيام تباركُ» (القضاة 5: 24). ورغم أن المعجزة، كما هو واضح، من عمل الربّ، الذي يمكّن حتى امرأة من قتل محارب؛ فإنّ المقطع لافت في مديحه للقوة الأنثوية، لكلٍّ من القوة الأخلاقية (دبورة) والجسدية (ياعيل).

إن الانتصار الإسرائيلي والحاجة إلى الوحدة ضد الفلسطينيين القدماء متّنا الميول نحو قيادة قوية بين القبائل الاثنتي عشرة. وكان أوّل عَرض للمَلَكية قُدِّم لجدعون (Gideon)، بعد انتصاره على قبائل مَدْين، لكنه رفضه (حوالى 1110 قبل الميلاد). فيما بعد، صارت القبائل، نتيجة لهزائمها المتكررة، أكثر اقتناعاً بالحاجة إلى الوحدة ونصّبتْ شاوُل ملكاً.

وحّد شاول القبائل، وأسّس جيشاً قويّاً وهزم الفلسطينيين. وعلى غرار القادة العسكريين لبلاد ما بين النهرين الذي تولّوا منصب الملك، رفع أعضاء عائلته إلى مناصب مهمة. وكان يأمل أن يجعل منصبه وراثيّاً. ولكنه مات هو وأولاده في معركة، وخلفَ داود شاوُلَ، الذي كان قد نُصِّبَ ملكاً على قبيلته يهوذا.

كان الملك داود (حوالى 1004–965 ق.م.) هو الذي وحّد القبائل في دولة قومية وغزا مناطق واسعة بين البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر. وعلى غرار ملوك قدماء آخرين، طوّر داود بيروقراطية وجعل البنية الإدارية مركزية. حصل على أراض ملكية وقصور، قام بإحصاء للسكّان، وجعل من القدس عاصمةً له. وبنقله تابوت العهد، مركز الدينية الإسرائيلية، إلى القدس، جعل بذلك أيضاً من المدينة مركزاً للحياة الدينية الإسرائيلية.

وبعد صراع مرير على الخلافة، خلف داود سليمان، الذي واصل تقوية وتطوير المَلكية. وقّع الكثير من الاتفاقيات ورتب الكثير من

الزيجات السلالية مع جيران كانوا معادين سابقاً، حاصلاً بذلك على حريمه الكبير. أنشأ مجموعة من التجّار المَلَكيّين، وجهّزهم بأسطول، وأرسلهم في مهمات تجارية في مناطق بعيدة. وأثناء حكمه تطوّرت المَلَكيّة ثقافياً واقتصادياً، ولكنّ الضرائب الثقيلة وازدياد الفرز الطبقي الاجتماعي قادا إلى اضطراب اجتماعيّ وإلى عدد من التمرّدات في النهاية. وبعد وفاة سليمان انشقّت الملكية إلى مملكتي يهوذا وإسرائيل[7].

كان النظام الملكي الثنائي تحت تهديد مستمر من جيرانه الأقوى. استمرت مملكة إسرائيل ما يتجاوز مائتي عام قليلاً وانتهت، بعد حرب طويلة، حين استولى الأشوريون بقياد الملك سرجون الثاني على عاصمتها السّامرة سنة 722 قبل الميلاد وهجّروا سكّانها كلّهم. وكانت الأحداث الأخرى المهمة، من منظور التطوّر الديني، هي الانتشار الواسع لعبادات بعل وعشيراه أثناء حكم الملك آخاب (Ahab) وزوجته الأجنبية إيزابل (Jezebel) ورد الفعل الذي تلا ذلك. وبإلهام من النبيين إيليّا وإيليشا، أعيد تأسيس عبادة يهوه كعبادة وحيدة بعد انقلاب سياسيّ واغتيال أربعمائة كاهن من كهنة بعلٍ في 852 قبل الميلاد. وأدخل الإحياء الديني اللاحق في عهد كلٍّ من هوشَع، وعاموص وإشعيا إلى عبادة يهوه الفكرة الثورية لعدم التسامح مع آلهة وديانات أخرى. عُدَّتْ عبادة الثور خارجة عن القانون، ورُبط مفهوم الخصب بشكل أقوى بيهوه عبر استعارة هوشع، التي حوّلتْ فكرة العهد إلى زواج يهوه بإسرائيل، العروس. وساوى الأنبياء، في وعظهم المُلهم، بين خطيئة إسرائيل و«العهر». وهكذا رسخت الاستعارات الجنسية الأبوية كجزء من الفكر الديني[8].

(7) *Encyclopaedia Judaica*, vol. 8, pp. 583-592.

(8) انظر: Meek, *Hebrew Origins*, pp. 217-227, من أجل شرح أكثر تفصيلاً لوجهة النظر هذه.

تعرّضتْ مملكة يهوذا، التي تابعت الخط السلالي لداود، لغزوات متعاقبة وقاتلت المصريين والفينيقيين والفلسطينيين والمؤابيّين والأشوريين، وفي النهاية خضعت في سنة 586 قبل الميلاد حين دمّر البابليون القدس، ودمّروا الهيكل، وهجّروا السكان.

حدّد سقوط القدس نهاية مؤسسات إسرائيل السياسية. ومذاك فصاعداً اعتمد بقاء إسرائيل على تمسّكها بدين يهوه في أكثر ظروف نفي وشتات وامتصاص. وأمكن هذا بسبب قوننة التعاليم اليهودية في «أسفار موسى الخمسة»، التي اكتملتْ في عهد النبي عزْرا. وكان المظهر الثوري للتوحيد اليهودي هو الإيمان المطلق بالإله الواحد غير المنظور والذي لا يوصف؛ ورفضه للطقس كبرهان على القداسة وطلبه، بدلاً من ذلك، التمسّك بالقيم الأخلاقية وممارستها. إن الابتكار العظيم للكنيس كمكان للاجتماع الديني وقراءة الكتاب المقدّس والنصوص المقدسة، من قبل أية مجموعة من المؤمنين، بدلاً من ممارسة العبادة المحتكرة من قبل طائفة من الكهنة، جعل الدين اليهوديّ متحركاً، وقابلاً للتصدير، ومرناً، ومشاعيّاً. كانت هذه السمات هي التي جعلتْ بقاء اليهود ممكناً.

إن الأوضاع التاريخية نفسها التي أنشأت إمكانية تقدم ثقافي ومفهوميّ كهذا أثرتْ أيضاً في الطريقة التي بُنيتْ بها المفاهيم والأفكار الأبوية في التوحيد اليهودي. لنعد الآن إلى فحص الجنس كما هو معرّف في الممارسة والفكر الإسرائيليين.

كانت القبائل في كنعان تعيش في مجتمع ما قبل الدولة؛ ولم تحصل حقبة تشكيل الدولة في إسرائيل حتى حوالى 1050 قبل الميلاد. إذا كان نموذج التطوّر نفسه قد حصل في المجتمع الفلسطيني كنتيجة لتشكّل الدولة، الذي ناقشناه سابقاً في علاقته مع مجتمع بلاد ما بين النهرين، يمكن أن نتوقع العثور على قوننة أكثر

صرامة للجنسانية الأنثوية وعزل متزايد للنساء عن النشاط العام، حين تصبح الدولة أكثر قوة. ويبدو كأن الدليل التاريخيّ يؤكّد هذا النموذج، الذي نستطيع أن نناقشه هنا بإيجاز فقط.

إن قصص الآباء في «سفر التكوين» تقدم بعض الإشارات إلى انتقال من تنظيم للأسرة على أساس موقع الأم والتحدّر من نسبها، إلى تنظيمها على أساس موقع الأب والتحدّر من نسبه في بعض القبائل (زواج ليئة وراحيل. الإشارة إلى رجل يترك أمّه وأباه ويلتصق بزوجته في (سفر التكوين 2: 24) يمكن أن يُؤوّل هكذا أيضاً). إن خدمة يعقوب سبع سنوات للابان من أجل كلٍّ من بناته تنسجم مع ممارسة الزواج المرتبطة بموقع الأم. وقد أكّد العالم بتاريخ الأشوريين كاشيكر وجود شكل أقدم من الزواج في بلاد ما بين النهرين تبقى فيه الزوجة في منزل والديها (أو في غالب الأحيان في خيمة) ويسكن الزوج معها كزائر دائم بين وقت وآخر. وفي القصة التوراتية يدعى الزواج المرتبط بموقع الأم زواج البينة. كان يسمح للمرأة باستقلالية أكبر ويمنحها حقّ الطلاق، لكنّ الزواج المرتبط بموقع الأب الذي كان يُدعى زواج «البعل» (ba'al) أبطله. أشار كاشيكر إلى أنّ هذا الزواج خَلَفَهُ الزواج الأبوي(9).

إن قصة تودّد يعقوب وهربه من منزل لابان فُسِّرت على أنها تنطوي على الانتقال من موقع الأم إلى موقع الأب. حتى قبل أن يأتي إلى منزل لابان، أخذ على يعقوب تعهّد بأن يعود إلى منزل

(9) Paul Koschaker, *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Königs von Babylon* (Leipzig: [n. pb.], 1917), pp. 150-184,

انظر أيضاً: Elizabeth Mary MacDonald, *The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law* (Toronto: [n. pb.], 1931), pp. 1-32, and De Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, I, pp. 19-23 and p. 29.

والده. وبتنفيذه للتعهّد كان عليه مقاومة وخداع لابان، الذي يُفهم أكثر حين نفهم أنه في المجتمع الأمومي سيُخوّل لابان وسيسلّم جدلاً بالتزام يعقوب بالبقاء في موضع زوجته[10].

إن سرقة راحيل **للتّراقيم** يمكن أن يُنظر إليها أيضاً في هذا الضوء. فقد حيّر هذا المقطع باحثي **التوراة** طويلاً. يفسّر سبيسر (Speiser) التّراقيم بأنها «آلهة منزلية». يفسّر المقطع قائلاً إنه بحسب وثائق نوزي التي تبيّن أنها تعكس العادات الاجتماعية لحرّان (مسكن لابان)، كان امتلاك الآلهة المنزلية يرمز إلى الحق القانوني بعزبة. راحيل، معتقدةً أنَّ والدها سيحرم زوجها من الحصة القانونية في عزبته، أخذت التراقيم التّرافيم[11]. إن تفسير سبيسر لا يتناقض مع فكرة أنّ نقل راحيل للتّراقيم من منزل والدها إلى منزل زوجها يرمز إلى الانتقال من موقع الأم إلى موقع الأب.

---

(10) David Bakan, *And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization* (San Francisco: [n. pb.], 1979), pp. 94-95.

(11) Speiser, *The Anchor Bible: Genesis*, pp. 250-251,

يتبنى الموقف نفسه م. غرينسبرغ في: M. Greenberg "Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim," *Journal of Biblical Literature*, vol. 81 (1962), pp. 239-248, and Savina J. Teubal, *Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis* (Athens; Ohio: [n.pb.] 1984),

يفترض هذا الكتاب وجود صراع أساسيّ بين «الأمهات الرئيسات» (سارة، ربيكا وراحيل) والآباء لم يُرْوَ منه إلا الجانب الأبوي في **التوراة**. يسلّم بصراع قامت به تلك النساء لكي يقوين الأعراف الاجتماعية لقبائلهنّ، التي كانت متحدرة من نسب الأم، ضدَّ ضغط الآباء لتأسيس نسب متحدر من الأب. في هذا الضوء، ترى المؤلفة أن عمل راحيل يستند إلى «حقها» بـ «التّراقيم»، لأنها البنت الأصغر، وفي بعض المجتمعات المنتسبة إلى الأم يتم رصد تحدّر النسب عبر البنت الأصغر. يبدو تخمين المؤلفة الممتع لي هنا كأنه يستندُ إلى تلك الأدلة المحدودة التي لا أجدها مقنعة، خصوصاً بما أنها تحاول رفع الأمهات التوراتيات الأسلاف إلى «أمهات رئيسات» قويّات في وجه الأدلة المتناقضة بشكل ساحق. لكن انتباهها إلى الآثار الكثيرة لـ «نسب الأم» والموقع الأمومي في النص التوراتي مهم ويجب أن يستمر لدى معظم الباحثين في هذا الحقل.

لا شكَّ بأن بنية العائلة المهيمنة في القصة التوراتية هي الأسرة الأبوية. وقد كوّن الباحثون صورة شاملة عن البنية العائلية والاجتماعية للمجتمع اليهوديّ تعكس بدقة البنية السائدة لدى جيران إسرائيل في بلاد ما بين النهرين.

في الحقبة الأقدم كان للأب سلطة لا تُنازع على أعضاء عائلته. وكانت الزوجة تدعو زوجها «**بعل**» أو «**سيد**». وكان يُشار إليه على نحو مشابه باسم «بعل» منزله أو حقله. وفي الوصايا العشر المرأة مسجّلة بين ملكيات الرجل، مع خدمه وثوره وحماره (سفر الخروج 20 : 17)[12]. وكان بوسع الأب في تلك الحقبة أيضاً أن يبيع ابنته كعبدة، أو للعمل في الدعارة، ولكنه مُنع من هذا فيما بعد. وفي زمن الملكية، لم يعد الأب يملك سلطة الحياة والموت غير المقيدة أو المحددة على أبنائه. نلاحظ في هذا الصدد تحسّناً في موقع البنات أكثر من الحقبة السابقة.

تعزّزتْ الأهمية الكبرى للعشيرة عبر ترتيبات المُلكيّة. وبعد فترة الاستقرار، كانت ملكية الأسرة الشكل السائد لملكية الأرض. وكانت مُلكية الأسرة تُعرّف بحدود صارمة وتتضمن عادة مدفن الأسلاف. وكانت مسؤولية المحافظة على هذا الإرث تقع على عاتق ربّ الأسرة. وكانت الأرض ملكاً للعشيرة وعُدَّث ملكيتها غير قابلة للتحويل؛ أي إنها لا يمكن أن تُباع لأحد ولا يمكن أن تُنقل إلا عبر الميراث فحسب. وكان هذا الإرث يذهب عادة إلى الابن الأكبر. وإذا لم يكن

---

(12) يجب أن يُشار إلى أنّ الترتيب في نسخة الوصايا العشر في **الكتاب المقدس** «سفر تثنية الاشتراع» معكوس: فوصيّة «يجب ألا تشتهي امرأة جارك» موضوعة قبل وصية عدم جواز اشتهاء أملاك الجار. تعتبر جوليا أ. بيوير (Julius A. Bewer) هذا افتراقاً مهماً عن الاستخدام الأبكر وتؤوّله كـ «رفع للمرأة من موقعها السابق كمجرد ملكية». انظر: Julius A. Bewer, *The Literature of the Old Testament* (New York: [n. pb.], 1962), p. 34.

هناك ابن، يمكن أن يذهب إلى البنات، ولكن شرط أن يتزوّجن ضمن قبيلتهنّ، كي لا تذهب حصتهنّ إلى الخارج. (سفر الأعداد 27: 7 - 8 و 36: 6- 9.). إذا مات المالك ولم يكن له أولاد، يذهب الإرث إلى شقيقه، أو عمه، أو أقرب أقربائه. كان هذا أحد أسس زواج اليهوديّ بأرملة أخيه، الذي يُلزم رجلاً بالزواج من زوجة أخيه الأرملة التي لا أولاد لها لكي يقدم وريثاً للمتوفى ويمنع تحويل ملكية الأسرة(13).

كان الهدف من نماذج ملكية الأرض هذه تقوية تحالف العشيرة وتأمين استقرار البنى القبلية الأبوية من جيل إلى آخر. وكان للتشديد القويّ على السيطرة الأبوية على ملكية العشيرة، والطريقة التي بُنيتْ بها في تنظيم المجتمع الإسرائيلي، تأثير كبير على موقع النساء.

كان النسل يُحسب من ناحية نسب الأب، وكان الابن الأكبر يخلف الأب في السلطة بعد وفاته. وكان جميع الأبناء وزوجاتهم يعيشون في منزل الأب إلى أن يموت. كان الأب يُعدُّ عقود الزواج لأبنائه؛ ويدفع من أجلهم ثمن عروس. أما البنات، فقد كان يقدّم لهنّ مهراً، بدل حصّتهنّ من الميراث. هكذا، كان لبنات المواطنين الأثرياء درجة ما من الحماية من الاستغلال، بما أن إعادة مهورهنّ في حالة الطلاق يمكن أن تسبّب خسارة اقتصادية لأسر أزاوجهنّ. ولم يكن موقف بنات الطبقات الأفقر مختلفاً جداً عن الموقف الذي لا يُحسد عليه لنساء بلاد ما بين النهرين الفقيرات، عدا حقيقة أنه في

---

(13) انظر: De Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, I, pp. 166-167,

انظر أيضاً: A. Malamat, "Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82, no. 2 (1962), pp. 143-149,

من أجل نقاش للتماثلات القريبة بين الأوضاع المنعكسة في وثائق ماري وتلك الموصوفة في التوراة. يظهر مالامات (Malamat) كيف أن هذه الأوضاع والمفهومات الاقتصادية اختلفت عن تلك التي سادت في مجتمعات أخرى في بلاد ما بين النهرين.

الحقبة المَلَكية، توقّف استعباد البنات اليهوديات، وصارت العبودية مصيرَ النساء الأجنبيات ونساء المجموعات المغزوّة. وتماشياً مع الشكل الأكثر إنسانية وتساهلاً بعامة في المجتمع الإسرائيلي، فإنّ المرأة العبدة تُحرّر في العام السابع، كالعبد الذكر كما هو مذكور في «سفر تثنية الاشتراع»، ويجب أن تُقدم لها المؤونة والحيوانات من قطيع السيد. (سفر تثنية الاشتراع: 15: 12 - 13).

كان متوقّعاً من جميع النساء الإسرائيليات أن يتزوجن وهكذا مرزْن من سيطرة الآباء (والإخوة) إلى سيطرة الأزواج والأحماء. وإذا ماتَ الرجل قبل زوجته، يتولّى أخوه أو قريب ذكر آخر السيطرة عليها ويتزوجها. وبينما فُسّر زواج اليهودي بأرملة أخيه بصورة متكررة كأداة «حماية» للأرملة، فإنه يعبّر بقوّة أكبر عن الاهتمام الذكري بالحفاظ على الإرث داخل الأسرة[14].

وكما حدثَ في مجتمعات بلاد ما بين النهرين، تمتّع الرجال العبرانيون بحرية جنسية تامة داخل زواجهم وخارجه. يقول الباحث في **التوراة** لويس م. إبشتاين (Louis M. Epstein) إنه أثناء الفترات الأولى كان للزوج حريّة ممارسة الجنس مع محظياته وعبداته. «إذا كانت العبدات ملكاً له، أي لم تقدمهم له الزوجة الأولى، يمكن أن يقدمهنّ إلى أعضاء آخرين في الأسرة... بعد أن يملّ منهنّ»[15]. وتعدّد الزوجات، الذي كان واسع الانتشار بين الآباء، صار نادراً فيما بعد إلا للملوك، وصار الزواج الأحاديّ المثال والقاعدة.

---

(14) لو سُمح للأرملة بالزواج خارج الأسرة، على غرار الأرملة البابلية، لأخذت حصتها كأرملة من الميراث معها.

(15) Louis M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud* (Cambridge, Mass.: [n. pb.], 1942), p. 7 and pp. 38-39.

كان من المتوقع أن تكون العروس عذراء وقت الزواج، وكانت الزوجة تدين لزوجها بالإخلاص التام في الزواج. وكانت عقوبة الزنا هي موت الطرفين (سفر اللاويين 20: 10)، ولكنّ المرأة اليهودية كانت تتمتع بحماية أقلّ من نظيرتها في بلاد ما بين النهرين ضد الاتهامات الكاذبة بالزنا. كان الزوج قادراً على الحصول على الطلاق، بعقوبة اقتصادية، ولكنه لم يكن متاحاً أبداً للزوجة. وفي هذا الصدد كانت الشريعة اليهودية أكثر عرقلةً للزوجة من شريعة حمورابي. وكان الأمر نفسه ينطبق على القانون المتعلّق بالاغتصاب، الذي ينصّ في شريعة بلاد ما بين النهرين على تقديم حماية أكبر للمرأة. أجبرت الشريعة اليهودية المُغْتَصِب على الزواج من المرأة التي يغتصبها ونصّتْ على أن لا يطلّقها. ضمنياً، هذا يُجبر المرأة على زواج غير قابل للفكاك مع مغتصبها. (سفر تثنية الاشتراع 22: 28 - 29).

كان من المتوقع من المرأة المتزوجة أن تقدم نسلاً، أي أبناء. لكن عقم الزوجة، الذي يعُدّ فشلاً في الإنجاب، كان وصمة عار في جبينها وسبباً للطلاق. فحين تكتشف كلٌّ من سارة وليئة وراحيل عقمهنّ يقدّمْنَ عبداتهنّ لأزواجهنّ لكي يُحسب أبناء العبدات كأبنائهن. ثمة سابقة قانونية لهذه العادة في شريعة حمورابي، كما يوجد سابقة أيضاً للمعاملة المختلفة الممنوحة للأرملة التي هي أم أبناء إزاء الأرملة العاقر[16].

(16) إن تعميماتي عن مكانة النساء اليهوديات في فترة ما قبل النفي تستند إلى المصادر التالية: De Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, chaps. 1-3; Louis Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism* (New York: [n. pb.], 1948); Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*; MacDonlad, *Semitic Codes of Law*; Frymer-Kensky, "Patriarchal Family Relationships," *Biblical Archaeologist*, pp. 209-214; Phyliss Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation," *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 41 (1973), pp. 31-34, and Trible, "Woman in =

إنّ تبنّي قريب، أو غرباء أو حتى عبيد كان سائداً في المجتمع اليهودي على غرار مجتمعات الشرق الأدنى، كوسائل تقدم للرجل وريثاً في حال العقم يضمن له الرعاية في سنّ الشيخوخة. أو، يمكن أن يضيف الرجل زوجات أو محظيات إلى منزله، إذا لم تُنجب زوجته الأولى ولداً. إن هذا الموقف، الذي كان مشابهاً لعادات الزواج في مجتمع ما بين النهرين كما هو منعكس في الشرائع القانونية، موصوف في قصص أبرام وهاجر ويعقوب وزوجتيه ومحظيّتيه[17]. أثارتْ هذه الترتيبات العائلية المعقّدة أيضاً مسألة الخلافة، بما أن الشريعة لم توضح، كما فعلتْ شريعة حمورابي، إن كان الابن الأكبر لامرأة مستعبدة يستطيع أن يسود ابناً أكبر ولدته زوجة شرعية. إن حالة إسماعيل بن إبراهيم وهاجر هي حالة كهذه، وتشير القصة التوراتية بوضوح إلى أن نية الربّ هي أن شعبه المختار (بذرة إبراهيم) سيكون ذرّية إسحق، ابن الزواج الشرعيّ، وليس ذرّية إسماعيل، البكر، الذي هو ابن المحظيّة العبدة. ثمة سابقة في شريعة حمورابي، في البند 170، لمنح الميراث للبكر من الزوجة الأولى، وليس لأولاد المحظية المخوّلين لحصة أقل فحسب في الميراث إذا اعترف بهم والدهم أثناء حياته. في حالة إسماعيل، اعترف به إبراهيم كولد له، ومع ذلك أمره الله بأن يطرد هاجر وابنها تماشياً مع رغبة سارة... «لأنّه بإسحق يُدعى لك نسْلٌ» (سفر التكوين 21: 12). يمكننا اعتبار هذا دعْماً إلهياً قوياً لأوليّة حقوق الأبناء الشرعيين.

حين نقارن بين الموقع الاجتماعي والقانوني للنساء في مجتمعات بلاد ما بين النهرين والمجتمع العبريّ، نلاحظ تشابهات

the Old Testament," in: K. R. Crim, ed., *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, = *Supplementary Volume* (Nashville: [n. pb.], 1976), pp. 963-966.

(17) ناقشتُ هاتين القصّتين بشكل أكثر تفصيلاً في السابق.

في القوننة الصارمة لجنسانية المرأة، وفي مأْسَسةِ معيار جنسيّ مزدوج في الشرائع. فقد احتلّتْ المرأة اليهودية المتزوّجة بعامة، موقعاً أدنى من موقع نظيرتها البابلية في مجتمعات ما بين النهرين. وكان بوسع النساء البابليات أن يمتلكن ملكية، وأن يوقعن العقود، وأن يقمن بأفعال قانونية، وكن مخوّلات الحصول على حصة من ميراث الزوج. ولكن يجب أن نلاحظ أيضاً ارتفاعاً قوياً لدور النساء كأمهات في **العهد القديم**. فالوصية الخامسة تطالب الأبناء باحترام آبائهم وأمهاتهم بالتساوي، ومُجِّدتْ النساء كمعلّمات للصغار. وفي «سفر الأمثال»، مُدح الآباء والأمهات بصورة متساوية، وشُرِّفوا بسبب دورهم كوالِدَيْن، ووُصفتْ المرأة بمصطلحات إيجابية فقط. ويتماشى هذا تماماً مع التشديد العام على العائلة كوحدة أساسية للمجتمع، الأمر الذي لاحظناه أيضاً في مجتمع بلاد ما بين النهرين وقت تشكّل الدولة.

حتى الآن، استندنا في تعميماتنا حول موقع المرأة إلى الشريعة التوراتية، كما يفعل معظم الباحثين في هذا الميدان. ولكن الشريعة، كما قلنا سابقاً، تعكس الواقع بطريقة عَرضيّة، بما تفترضه كحقيقة مقررة، وعبر ما تعرّفه كإشكالي. بخلاف ذلك، تضع الشريعة أعرافاً لسلوك مرغوب، لا تمثل عادة الأوضاع الاجتماعية الحقيقية. نستطيع أن نحصل على لمحات عن الممارسة الحقيقية في القصة التوراتية إذا انتبهنا إلى ممارسات وقيم افتُرِضَ بأنها حقائق مقررة وبالتالي بقيت بلا تفسير.

إن قصص لوط في سدوم وأصل الحرب مع بني بنيامين تتعامل بطريقة ملتبسة مع موقع النساء. كما قيل في «سفر التكوين» (19)، يزور ملاكان في هيئة شخصين غريبين منزل لوط في سدوم. يعدّ لهما لوط وليمة ويدعوهما للبقاء حتى الصباح التالي. يحيط رجال سدوم الأشرار بالمنزل ويطالبونه بتسليم الرجلين، «أخرجهما إلينا

لكي يمكننا التعرف عليهما». محاولاً تهدئتهم، يخرج لوط من باب منزله ويخاطب السدوميين كالتالي:

لا تفعلوا شرّاً يا أخوتي. هوذا لي ابنتان لم تعرفا رجلاً. أُخرجهما إليكم فافعلوا بهما كما يحسنُ في عيونكم. وأمّا هذان الرجلان فلا تفعلوا بهما شيئاً لأنهما دخلا تحت ظلّ سقفي. (سفر التكوين 19: 7-8).

يقتحم الرعاع المنزل، ولكن الملاكين يصيبان رجال الدهماء بالعمى، ثم يحذران لوط من الخراب الوشيك الذي سيحلُّ بمدينة سدوم ويخبرانه بأنه سينجو هو وعائلته، «كون الربّ رحيم به». تشيرُ اللغة هنا إلى أن لوط لم ينجُ بسبب فضيلته ولكن بسبب رحمة الربّ وبسبب إبراهيم (... «أنّ الله ذكر إبراهيم، وأرسل لوطاً من وسط الانقلاب، حين قلبَ المدن التي سكنَ فيها لوط») (سفر التكوين 19: 29)[18].

حيّر هذا المقطع مفسّرين أتوا فيما بعد. فقد مدح مارتن لوثر (Martin Luther) لوط لأنه تقيد بقانون حسن الضيافة، ودافع عنه بطريقة أخرى: «سأدافع عن لوط وأعتقد أنه قدّم عرضه من دون خطيئة. وبسبب معرفة ذلك لم يكن الرّعاع مهتمين بهما، حاول فقط تهدئة الأمر ولم يظنّ أنه يعرّض بناته لأي خطر». من ناحية أخرى، اعتقد جون كالفن (John Calvin) أنّ «فضيلة لوط العظيمة كان يشوبها بعض النقص... فهو لا يتردّد في تقديم بناته كعاهرات... إن لوط حثّهُ بالفعل ضرورة ملحّة؛ مع ذلك... إنه يستحقّ اللوم»[19].

---

(18) من أجل هذا التفسير، انظر: Sarna, *Understanding Genesis*, p. 150.

(19) Oskar Zeigner, *Luther und die Erzvaeter: Auszuege aus Luther's Auslegungen zum ersten Buch Moses mit einer Theologischen Einleitung*, trans. by Gerda Lerner (Berlin: [n. pb.], 1952), p. 90, and John Calvin, *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*, trans. by Rev. John King (Grand Rapids, Mich.: [n. pb.], 1948), I, pp. 499-500.

اتّبع المفسّرون اللاحقون جوهرياً هذين الخطّين في التأويل. يقول سارنا (Sarna) إنّ «رغبة لوط في السماح لبناته بأن يُنتهكْنَ» هي «غير قابلة للفهم مطلقاً» للقارئ الحديث، «حتّى ولو سُمح بحقيقة أن القصة تعكس عصراً ومجتمعاً كانت فيهما البنات ملكية لآبائهنّ»[20]. وأجدُ من اللافت أن إ. أ. سبيسر (E. A. Speiser)، الذي يضع الحواشي ويعلّق على «سفر التكوين» سطراً سطراً، لا يملك تعليقاً يقدّمه بخصوص فعل لوط. ينتقد لوطاً لـ «افتقاره إلى التلقائية» وظهوره «ذليلاً» في حسن ضيافته، ويصف «الضعف الكامن في شخصية لوط» في كونه «بلا قرار، مرتبكاً وغير فعّال». إن التلميح الوحيد إلى الحادثة مع البنتين هو جملة: «صادقاً مع الشريعة غير المدوّنة، لن يمتنع لوط عن أي شيء لحماية ضيفيه»[21]. يتّبع سبيسر تفسير كالفن (Calvin)، مستخدماً تحليلاً نصيّاً صارماً، ويبدو كأنّ كالفن يمتلك المبرّر في اعتبار تقدمة لوط بنته للدهماء كمجرد «نقص»، بما أن يهوه، رغم أنه يعدُّ جرائم سدوم مروّعة ويدمر المدينة وجميع سكانها، فإنّه ينقذ لوط. إذا حلّلنا هذه القصة التوراتيّة، نلاحظ أن حق لوط في التخلّص من بناته، حتى ولو قدّمهن للاغتصاب، مسلّم به جدلاً. لا يحتاج إلى شرح؛ من هنا نستطيع الافتراض بأنه يعكس وضعاً اجتماعياً تاريخياً.

ما يقوّي هذه الفرضية هو قصة أخرى رُويتْ في سفر القضاة (19: 1- 21، 25). كان هناك لاويٌّ يعيش في أفرايم، وكان يتخذ لنفسه محظية من يهوذا، «فزنتْ عليه سريّته وذهبت من عنده إلى بيت أبيها في بيت لحم يهوذا» (القضاة 19: 2). بعد مرور أربعة

---

(20) Sarna, *Understanding Genesis*, p. 150.

(21) Speiser, *The Anchor Bible: Genesis*, p. 143.

أشهر، لحقها اللاويّ «ليطيّب قلبها»، وبعد أن مكث طويلاً في منزل أبيها انطلق نحو منزله، بعد أن أعادها معه. توقف في جِبْعة، في أرض بنيامين، ولكن لم يستضفه أحد. أخيراً استضافه هو وفريقه رجل من أفرايم. وفيما كان يقدم لهما الطعام «جاء رجال منحطّون» من المدينة وطوّقوا المنزل وطالبوا الأفرايمي بأن يسلّمهم ضيفهما، مستخدمين الكلمات نفسها تقريباً في قصة لوط : «أخرجْ الرجل الذي في بيتك، فنعرفه» (19 : 22). رفض المضيف قائلاً:

> لا يا إخوتي. لا تفعلوا شرّاً. بعدما دخل هذا الرجل بيتي لا تفعلوا هذه القباحة. هوذا ابنتي العذراء والتوراة. دعوني أخرجهما فأذلّوهما وافعلوا بهما ما يحسن في أعينكم. وأمّا هذا الرجل فلا تعملوا به هذا الأمر القبيح. (19 : 23- 24).

لم يصغ الرجال إليه،فقام اللاويّ «وأمسك سرّيته وأخرجها إليهم خارجاً فعرفوها ففعلوا بها الليل بطوله إلى طلوع الصباح». وعند طلوع الفجر أطلقوها. سقطتْ المرأة عند عتبة الباب واستلقت هناك. «فقام سيّدها في الصباح»، ووجدها، وحين لم تردّ عليه وضعها على حماره وحمل جثمانها إلى المنزل. هناك قطعها «عضواً عضواً إلى اثنتي عشرة قطعة» وأرسلها إلى «جميع تخوم إسرائيل» لكي يحرّض الإسرائيليين على الثأر من أجل هذا الفعل الشنيع (19 : 27 -30).

تتبع هذه القصة قصة درامية عن مجمع شعب الله، القرار بطلب تسليم المجرمين في جبعة، رفض بنو بنيامين تسليمهم، والحرب التالية معهم. كان واضحاً عبر كلهذا أن الإهانة و«الفعل الشرير» كانا جريمة اللامضيافية وسلب شرف وملكية اللاوي. إن موقف اللاويّ من المحظيّة، التي أشير إليها في **العهد القديم** أكثر من مرة بأنها «زوجته»، لا يتجلّى في أنه يريد تسليمها فحسب لكي

تغتصبها العصبة بل أيضاً في نومه الهادئ أثناء ليلة مصيبتها. ليس هناك في أي مكان في النصّ كلمة لوم له على فعله أو للمضيف، الذي يقدّم ابنته العذراء لكي ينقذ حياة ضيفه وشرفه. على العكس، يفترض النص أنه لا ضرورة لشرح سلوك كهذا. يجب أن نشير، على أي حال، أنه في قسم كُتب في فترة لاحقة (سفر اللاويين 19: 29) يُمنع على الأب القيام بفعل كهذا: «لا تُدنِّس ابنتك بتعريضها للزّنى لئلا تزني الأرض وتمتلئ الأرض رذيلة».

تتواصل القصة الأولى، وتصف القضاء الكليّ على بني بنيامين بمساعدة ونصيحة من الربّ. يقتل الإسرائيليون الرجال كلّهم، عدا 600 يهربون إلى البريّة، ويحرقون مدن بني بنيامين. وقبل نشوب الحرب أقسمَ رجال إسرائيل بأن «لا يسلّم أحدٌ منّا ابنتهُ لبنيامين امرأةً» (21: 1). ولكنهم يدركون الآن أنّ تعهدهم سيعني فقدان قبيلة إسرائيلية. راغبين بتهدئة من تبقى من بني بنيامين من دون الحنث بتعهّدهم، حلّ الإسرائيليون المشكلة وذهبوا إلى الحرب ضد شعب يابيش جلعاد، الذي لم يستجب لدعوتهم إلى السلاح ضدّ بني بنيامين. وفي هذه الحرب «اقضوا بشكل كامل على جميع الذكور وجميع النساء اللواتي عرفن الاضطجاع مع الذكور» (القضاة 21: 11) تنجو 400 عذراء، يمنحهنّ المنتصرون كزوجات لرجال بني بنيامين. أما الرجال المتبقون من بني بنيامين والذين يبلغ عددهم المائتين، والذين ليس لهم زوجات، فيؤمرون كالتالي:

> هو ذا عيد الربّ في شيلوه من سنةٍ إلى سنةٍ... امضوا واكمنوا في الكروم. وانظروا. فإذا خرجتْ بنات شيلوه ليدرن في الرقص، فاخرجوا أنتم من الكروم واخطفوا لأنفسكم كلّ واحد امرأته من بنات شيلوه واذهبوا إلى أرض بنيامين. (21: 19 - 21).

ينفّذ بنو بنيامين هذا الأمر ويعودون مع زوجاتهم الجديدات

ليعيدوا بناء مدنهم لكي «لا يُمْحى سبطٌ من إسرائيل» (21: 17). تنتهي القصة بسطر مثير للفضول، يمكن أن يؤوّله المرء بأنه يشكك قليلاً باستقامة هذه الإجراءات: «في تلك الأيام لم يكن ملكٌ في إسرائيل. كلُّ واحدٍ عملَ ما حسُنَ في عينه». (21: 25).

يفسّر دايفد باكان (David Bakan) بطريقة إبداعية موضوع الحرب على بني بنيامين كصراع وانتصار موقع الأب على موقع الأم. يشير إلى أن جريمة المحظية هي نقل نفسها من منزل زوجها إلى منزل أبيها، وأن ذلك الشرّ قد عُولج وتم تأكيد مبدأ موقع الأب بنقل الأربعمائة عذراء في يابيش جلعاد إلى منازل أزواجهنّ(22). إنّ حجّته ساحرة لكن لا يمكن إثباتها بصورة مقنعة. إن المفسّرين الحديثين الآخرين صامتون حيال معالجة النساء في هذا المقطع كما كانوا صامتين في حالة بنتي لوط. علّق لويس إبشتاين، مثلاً، على المقطعين كليهما قائلاً:

> نستشفُّ من هذه القصص المقت الذي شعر به اليهود المحتشمون حيال فعل كهذا (اللواط)؛ في كلتا الحالتين قدّم المضيف ابنته للاغتصاب مقابل الغريبين، متوسّلاً بأن لا تُرتكب «رذيلة كهذه». يمكن أن يُسلّم جدلاً بالتالي أن اللّواط اعتُبر منذ الأيام الغابرة عملاً منافياً للأخلاق بشدّة بين العبرانيين(23).

يمكن أن يُسلّم جدلاً أيضاً أن شرف النساء ـ وحتى حيواتهنّ ـ كان تحت تصرّف رجال عائلاتهن، الذين عدّوا النساء أدوات قابلة للتبادل تُستخدم في خدمات تناسلية. إن رجال بني بنيامين، الذين

---

(22) Bakan, *And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization*, pp. 97-101.

(23) Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism*, p. 135.

قُتلت زوجاتهم وأبناؤهم، قبلوا زوجات جديدات من بين نساء مستعبدات أو مأسورات وهكذا أسّسوا عائلات جديدة. فيما يخصُّ الحقوق القانونيّة لأشخاصهن أو أجسادهنّ، لا يوجد فرق بين نساء حرّات أو نساء عبدات، ولا بين متزوّجات وعذراوات. إن البنات العذراوات يمكن التخلّص منهنّ كالمرأة المحظية أو المستعبدة في الحرب.

إن المقطع المُقتطف من «سفر القضاة» يؤيّد الدليل التاريخي، المناقش في الفصل الرابع، حول أصول العبودية. ففي حربٍ ضروس بين قبائل بني إسرائيل، يُذبح الرجال، بينما تُسترقُّ النساء ويُغتصبْنَ. ولكنّ قصة الحرب على بني بنيامين توضح أيضاً كيف تنتهي الحروب وتتم تهدئة الأعداء بترتيبات زوجيّة، هي تحت سيطرة رجال القبيلة. يمكن أن يعدّ المرء التبادل الزوجيّ لنساء يابيش جلعاد كاسترقاق ومتاجرة عادية بنساء الأعداء المهزومين. ولكن ماذا عن بنات شيلوه، اللواتي يرقصْنَ في عيد الرب؟ لم يكنّ أعداء، ولم يتمّ غزو رجالهنّ. صرْنَ مجرّد بيادق في جهد مدفوع سياسياً لتهدئة عدوّ قام بالغزو.

حاول عدد من الدراسات الحديثة لدور النساء في **العهد القديم** أن يوازن الدليل الطاغي للهيمنة الأبوية عبر إيراد بضع شخصيات أنثوية قويّة أو نساء يقمن بعمل مستقلّ من نوع أو آخر. فقد أكّدتْ فيليس تريبل (Phyllis Trible) وجود «ثقافة مضادة» لـ «ثقافة إسرائيل الأبوية»[24]. وفي مقالة تأويلية تفصّل التعبيرات المختلفة للهيمنة الأبوية في **العهد القديم**، تقول باحثة نسوية أخرى هي فيليس بيرد (Phyllis Bird)، وعلى نحو صحيح، كما تبيّن أدلّتها، أنّ النساء

(24) Trible, *Women in the OT*, p. 965.

اعتُبِرْنَ أدنى من الرجل قانونياً واقتصادياً في القصة التوراتية، وأنّ هذا عكس الأوضاع الحقيقيّة في المجتمع العبريّ. تؤكّد أيضاً أن الرجل في **العهد القديم** يعترف بأن المرأة «نقيض وندّ له» وهذا تأكيد تورِدُ لدعمه أدلة قليلة ثمينة[25]. وعلى نحو مشابه، يُنهي جون أوتويل (John Otwell) كتاباً، مليئاً بالأدلة، التي تؤكد العكس، قال فيه إنّ مرتبة النساء في **العهد القديم** كانت رفيعة وأنهنّ شاركن بشكل كامل في حياة الجماعة كزوجات وأمّهات[26]. إن الذين يرون أنّ القصّة التوراتية تدل على تقدّم للنساء يشيرون إلى النبيلات البطلات القليلات المذكورات في السرد، ويتحدثون عن دور النبيات الإناث الخمس المذكورات في النص، ويشدّدون على المقولات الإيجابيّة عن النساء في «سفر الأمثال» والغنى الإيروسيّ ومديح الجنسانية الأنثوية في «نشيد الإنشاد». ولسوء الحظ، لا يدعم المنهج التاريخيّ تفسيراً كهذا.

إن النساء القليلات اللاتي ذُكِرَ أنَّ لهنّ دوراً محترماً وبطوليّاً تفوقهنّ عدداً وتغمرهنّ النساء الكثيرات الموصوفات في أدوار ذليلة ومطيعة وخاضعة. ويتضح أن السرد، خاصة في أنشودة دبورة وفي الإشارة إلى النبية خلدة، يدعم الرأي القائل إن النساء اعتُرِفَ بهنّ كنبيّات. ولكن حين نضع هذه القصص في ترتيب زمنيّ، يظهر أن الأمر كان هكذا في الفترة الأقدم من التاريخ اليهودي، قبل أو بعد تشكل الدولة بوقت قصير. أما في النظام الملكي، وما بعده، فلا نعثر

---

(25) Phylliss Bird, "Images of Women in the Old Testament," in: Rosemary Ruether, ed., *Religion and Sexism* (New York: [n. pb.], 1974), pp. 41-88, Citation, p. 71.

(26) John Otwell, *And Sarah Laughed: The Status of Woman in the Old Testament* (Philadelphia: [n. pb.], 1977).

على نساء في أدوار كهذه. يتماشى هذا مع النموذج العام الذي أشرنا إليه لثقافات أخرى في بلاد ما بين النهرين. فمن الصعب جداً تفسير «نشيد الإنشاد» ووضعه في منظور تاريخيّ حتى ليبدو من غير المعقول القيام باستنتاجات منه حول الوضع الحقيقي للنساء؛ يجب أن يُعالج كإبداع أدبيّ. وبما أن هوية المرأة في «نشيد الإنشاد» غير مبرهنة ومثيرة للجدل، لا يبدو لي ممكناً استخدام هذا النشيد كأساس لتعميمات حول الأوضاع الحقيقية للمرأة في المجتمع اليهودي.

نصبح على أرض أشدّ صلابة حين نلاحظ أن نص **العهد القديم** يُظهر تقييداً تدريجياً لدور المرأة العام والاقتصاديّ، وتقليلاً لوظيفتها التعبدية وقوننة متزايدة لجنسانيتها، حين تنتقل القبائل اليهودية من الكونفدرالية إلى الدولة. إن القوانين التي ناقشتها مستمدّة من فترة الدولة تقريباً. ويمكن أن يقول المرء إنّ شريعة «سفر تثنية الاشتراع» مفضّلة للنساء أكثر من شريعة «سفر اللاويين». ذلك أن الانشغال بمحاربة عبادة بعل وعشيراه، التي استمرت حتى الفترة المَلَكيّة وبعدها، والتي، على ما يبدو، كان لها قوتها الأكبر والأكثر استمرارية بين النساء، يمكن أن يشرح القوننة الحادّة المتزايدة لسلوك النساء، ولغة التقريع المفرطة ضد «عهر» النساء في أسفار الأنبياء، وأخيراً الاستخدام الشائع للمرأة العاهرة كاستعارة لشرور مجتمع مذنب. تستحق هذه الموضوعات دراسة دقيقة مطوّلة من قبل خبراء في **التوراة** والأدب. هنا يمكننا فقط أن نلفت الانتباه إليها.

سنناقش في الفصل التالي التعبيرات الدينية والرمزية الرئيسية لتعريف الجنس في «سفر التكوين». يبقى أن نشير هنا إلى الطريقة التي عرّف بها المجتمع اليهودي الجماعة التعبدية، وأنّ تعريفاً كهذا لم يُقْصِ النساء فحسب من حيث المبدأ، ولكنه تقدّم تاريخيّاً من مشاركة جزئية للنساء إلى إقصائهنّ.

قال لويس إبشتاين (L. Epstein) إنّ الرجال والنساء في زمن الآباء كانوا يعتنون بالقطعان معاً، ويلتقون عند آبار السقاية، ويتعبدون معاً في الهيكل، ويشاركون في الاحتفالات العامة، ويأكلون معاً، ويحضرون الأعراس والجنازات معاً. بدأ الانفصال في الهيكل فقط مع الهيكل الثاني، الذي كان فيه «فِناء للنساء» خارج الهيكل، ولكن كان الرجال والنساء يحتشدون فيه. حدّد إبشتاين التطوّر قائلاً: «إنّ هذا لم يهدف لا في النظرية ولا في التطبيق إلى أن يكون فصلاً للنساء عن الرجال». كانت المرأة اليهودية جزءاً من الجماعة اليهودية؛ وكانت تصلّي وتدرس **التوراة**: «ولكنها لم تكن جزءاً من جماعة العبادة... كان في الهيكل ساحة للمرأة بمعنى أنه كان فيه مكان عامّ لأولئك الذين ليست لهم حصة في الطقس، حيث كانت النساء يجتمعن كجزء من الجمهور»[27].

كان واجب الوالدين الديني الرئيسي هو تعليم أبنائهم **التوراة**، ولكن لم يكن هناك إلزام كهذا بخصوص البنات. ولكنَّ إبشتاين يضيف أنّه طالما أنّ الأطفال كانوا يُعلّمون في المنزل فإن الفتيات كنّ يُعلّمن على هوى الوالدين. كان هناك تدخّل قليل في حضور النساء للاجتماعات العامة الخاصة بالقراءة أو النقاش حول **الكتاب المقدّس**. على أي حال، كان التعليم الرسمي، الذي انطلق إما في القرن الثاني وإمّا في القرن الأول قبل الميلاد، مقتصراً على الطلاب الذكور[28].

سأبيّن في الفصل التالي أنه من بداية العهد، عُرّفت الجماعة كجماعة ذكور. قاد هذا تعاقبياً إلى الفرص الضئيلة للنساء في الوظيفة

---

(27) Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism*, p. 78 and pp. 80-81.

(28) المصدر نفسه، ص 86–87،

De Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, I, pp. 48-50.

التعبدية، بما أن الكاهنات في تراث بلاد ما بين النهرين خدمن إلاهاتٍ إناثاً، وخدم الكهنة آلهةً ذكوراً. لم تكن هوية يهوه الجنسية محدّدة، خاصة في النصوص الأولى. ما هو دالّ بالنسبة إلى تعريفات الجنس في الحضارة الغربية هو أيّة استعارات ورموز وتفسيرات اختارها مؤلّفو «**سفر التكوين**» من بين المصادر الكثيرة المتوفرة. وعلى نحو مشابه، ما هو دالّ بالنسبة إلى الحاضر ليس ما نواه المؤلّفون في تمثيلاتهم الرمزية، وإنما المعاني التي يمكن أن تستقيها الأجيال المستقبلية منها. إذا، مثلاً، لم يُتَصوَّر يهوه أو يُفكّر به كإله مُجَنْسَن، وإنما كمبدأ يجسّد مظاهر ذكرية وأنثوية، كما قال بعض علماء اللاهوت، فإنّ هذا يكتسب أهميته من كونه يبيّن لنا أنه كانت هناك بدائل متاحة للتفسير الأبوي التقليدي، وأنّ هذه البدائل لم يتم اختيارها(29). والواقع أنه على مدى أكثر من 500 سنة خُوطب إله اليهود وصُوِّر وأُوِّلَ كإله أب ذكر، بصرف النظر عن أية مظاهر أخرى يمكن أنه جسّدها. كان هذا هو المعنى الذي مُنح للرمز، تاريخياً، وبالتالي كان هذا المعنى الذي انطوى على السلطة والقوّة. وصار لهذا المعنى الأهمية الأكبر في الطريقة التي كان فيها كلٌّ من الرجال والنساء قادرين على تشكيل تصوّر عن النساء ووضعهنّ في نظام الأشياء الإلهي وفي المجتمع البشري في آن واحد معاً.

لم يكن هناك بالتالي حتمية في ظهور كهانة ذكورية شاملة. فالصراع الأيديولوجي الطويل للقبائل اليهودية ضد عبادة الآلهة

---

(29) Judith Ochshorn, *The Female Experience and the Nature of the Divine* (Bloomington: [n. pb.], 1981), chaps. 5 and 6,

يناقش أوتشورن (Ochshorn) مسألة الطبيعة المُجَنْسَنة لله في تعقيدها كلّه ويلفت انتباهنا إلى التناقض العميق للنص التوراتي حيال هذه المسألة.

الكنعانية وخاصة استمرارية عبادة إلهة الخصب **عشيراه** لا بدّ أنه قوّى التشديد على القيادة الذكرية التعبدية والميل نحو كراهية النساء، التي ظهرت بصورة كاملة في فترة ما بعد النفي[30]. ومهما كانت الأسباب، فإنّ الكهانة الذكرية لـ **العهد القديم** مثلت قطيعة جذرية مع ألفيّات من التراث ومع ممارسات الشعوب المجاورة. إن هذا النظام الجديد في ظلّ إله جبّار، أعلن لليهود، ولكل من اتّخذ من **التوراة** دليلاً أخلاقياً ودينياً، أن المرأة لا تستطيع التحدث مع الربّ.

---

(30) Meyers, "The Roots of Restriction: Women in Early Israel," Biblical Archaeologist pp. 100-102,

انظر أيضاً: Ochshorn, *The Female Experience and the Nature of the Divine*, pp. 196-197.

الفصل التاسع

العهد

إن الجواب عن سؤال: «من خلق الحياة؟» يكمن في جوهر أنظمة الاعتقاد الدينية. فالتوليديّة تشملُ كلاًّ من الإبداع: القدرة على خلق شيء ما من عدم، والتناسل: القدرة على إنتاج سلالة. وقد رأينا كيف أنّ التفسيرات الدينية للتوليديّة انتقلتْ من الإلهة ـ الأم كمبدأ وحيد للخصب الكونيّ، إلى الإلهة ـ الأم، التي يساعدها في خصبها آلهة ذكور، أو ملوك بشريون؛ ثم إلى مفهوم الإبداع الرمزي كما عُبّر عنه أولاً في «الاسم»، ثم «الروح الإبداعيّة». رأينا أيضاً الانتقال في بانثيون الآلهة من الإلهة ـ الأم، الكليّة القوة، إلى إله العاصفة الكلي القوة، الذي تُمثّل شريكته الأنثى نسخة مدجّنة من إلهة الخصب. ثم حلّ مكان بانثيون الآلهة إله واحد ذكر جبار ودخل ذلك الإله مبدأ التوليدية في كلا مظهريه. إن هذا الانتقال،الذي حصل في أشكال مختلفة كثيرة في ثقافات مختلفة، تمّ بالنسبة إلى الحضارة الغربية في «سفر التكوين».

إن أسطورة الخلق في «**سفر التكوين**» تختلفُ عن قصص الخلق لدى شعوب أخرى في المنطقة. فيهوه هو الخالق الوحيد للكون وكل ما يوجد فيه. وعلى عكس الآلهة الرئيسية للشعوب المجاورة، لم

يتحالف يهوه مع إلهة أنثى ولا يملك روابط عائلية[1]. لم يعد هناك أي مصدر أموميّ لخلق الكون والحياة على الأرض، وليس هناك أية إشارة إلى أن الإبداع والتناسل مرتبطان. بل على العكس تماماً، إن فعل الخلق لدى الربّ لا يشبه أي شيء جرّبه البشر.

إن التقدّم الكبير في التفكير التجريدي الذي جسّده ترميز الإبداع في «مفهوم»، و«اسم»، و«نَفَس الحياة»، يتردّد صداه في الكلمات الافتتاحية: «وقال الله ليكن نورٌ، فكانَ نورٌ» (سفر التكوين 1: 3). إن كلمة الله، نَفَس الله يخلق. إن استعارة النَفَس الإلهيّ كمانح للحياة مُوضّحة في «سفر التكوين 2: 7» «وجبَلَ الربُّ الإله آدمَ تراباً من الأرض، ونفخَ في أنفه نَسَمَة حياةٍ فصار آدم نفساً حيّة». ثم يخلق حيوانات البرية وطيور السماء «فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها، وكلّ ما دعا به آدم ذاتَ نفسٍ حيّة فهو اسمها». (سفر التكوين 2: 19). هكذا، إنّ النَفس الإلهي يخلق، ولكن التسمية البشرية تمنح المعنى والنظام. يمنح الله قوة تسمية من هذا النوع لآدم. إذا قرأنا الكلمة العبرية «آدم» كـ «كنوع بشري»، عندئذ سنتوقّع من الله أن يمنح قوة تسمية النوع لكل من الأنثى والذكر. ولكن في هذا المثال، منح الله القدرة بشكل محدد للذكر البشري فقط[2]. ربما كان هذا بسيطاً هكذا

(1) William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore: [n. pb.], 1940), p. 199, and E. O. James, *Myth and Ritual in the Anceint Near East* (London: [n. pb.], 1958), p. 63.

(2) في تفسيره البالغ الأهمية في: Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary* (Philadelphia: [n. pb.], 1961), trans. of German Edition, 1956,

يقول المؤلف: «إن هذه التسمية هي فعل نسخ وفعل تنظيم ملائم في آن، عبرهما يجسّد الإنسان الكائنات لنفسه... إن منح الاسم في الشرق القديم كان ممارسة للسيادة، وللقيادة في المقام الأول» (ص 81). انظر أيضاً: Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its* = *Life and Institutions*, 2 vols. (New York: [n. pb.], 1961), I, pp. 43-46; Speiser, *The*

لأنّ الأنثى لم تكن قد خُلقتْ بعد، ولكن النموذج تكرر بعد خلق حوّاء، حين سمّاها آدم، كما سمّى الحيوانات. «فقال آدم: «هذه الآن عظمٌ من عظامي ولحْمٌ من لحمي. هذه تُدعى امرأة لأنها من امرءٍ أُخذتْ».(سفر التكوين: 2: 23). فالتسمية هنا ليست فعلاً إبداعيّاً رمزياً فحسب بل تُعرّف أيضاً المرأة بطريقة خاصّة جداً كجزء «طبيعيّ» من الرجل، لحم من لحمه، في علاقة هي قلبٌ خاصٌّ للعلاقة البشرية الوحيدة التي يمكن أن تُطلق هذه الفكرة من أجلها، وأعني علاقة الأم بالطفل. إن الرجل يعرّف نفسه هنا بأنه «أم» المرأة؛ فعبر معجزة الخلق الإلهيّ خُلق كائن بشريّ من جسده بالطريقة التي تُنجب بها الأم البشرية من جسدها. إن الجملة التالية تشرحُ معنى هذا الرابط بمصطلحات بشرية: «لذلك يترك الرجل أباه وأمّه ويلتصقُ بامرأته ويكونان جسداً واحداً» (سفر التكوين، 2: 24). إن خلْقَ المرأة من جسْم الرجل مذكور هنا لكي يفرض تأويلاً خاصاً جداً على هذا الحدث: المرأة خُلقت كجزء من الرجل، وبالتالي يجب أن يلتصق الرجل بها، ويختارها من بين كل علاقات القرابة، وسيكونان جسداً واحداً. إن الجسد، كما تخبرنا صيغة الرجل، يجب أن يكون جسد الرجل، لأنه عرّف هنا سلطته عليها بأنها مُتمّمة وملزمة بفعل خلق الله وبقوّته الخاصة. تتضمّن السلطةُ الحميميّةَ أيضاً؛ وهي تنطوي على التعاون المتبادل، واستُخدمت، على مدى قرون من التأويل اللاهوتيّ، لتطوير علاقة الزواج ومعها كرامة الزوجات. إن غموض وتعقيد هذا المقطع فسح المجال لنشوء تأويلات مختلفة، سنناقشها فيما يلي.

Anchor Bible: Genesis (Garden City, N. Y.: [n. pb.], 1966), pp. 126-127; Sarna, *Understanding Genesis* (New York: [n. pb.], 1966), pp. 129-130, and Alfred Jeremias, *Handbunch der altorientalischen Geisteskultur* (Berlin: [n. pb.], 1929), pp. 33-34.

إن التسمية نشاط قويّ، ورمز للسيادة. ففي الأزمنة التوراتية، وتماشياً مع التراث المشرقي القديم، كان للتسمية سمة سحرية أيضاً، تقدم المعنى وتتنبأ بالمستقبل. فحينَ سُمِّي ابن هاجر إسماعيل، تم التنبؤ بمستقبله. وقد مُنحتْ قدرة على «التسمية» كهذه لكلّ من الرجال والنساء في **التوراة**. فقد كانت الأمهات والآباء يختارون أسماء أولادهم في القصة التوراتية في ظروف خاصّة. ولكنّ هناك نوعاً آخر من التسمية، يمكن أن ندعوه «إعادة التسمية»، يدلّ على تولّي دور جديد وقويّ للشخص الذي أعيدت تسميته. ذكرنا سابقاً إعادة تسمية الإله مردوك بخمسين اسماً لدى تولّيه السلطة. وعلى نحو مشابه، يعيد الله تسمية الأشخاص بعد حصول حوادث مهمة. فبعد العهد يغيّر الربّ اسم أبرام إلى إبراهيم، «لأني أجعلك أباً لجمهور من الأمم».(سفر التكوين 17 : 5)، ويغيّر اسم ساراي إلى سارة. يضفي هذا دلالة على حقيقة أن آدم، الذي يستخدم القدرة على التسمية، أولاً في قصة الخلق المذكورة أعلاه، يعاود تسمية المرأة حوّاء بعد السقوط. وثمة انطباع يُقدّم بقوة وبصورة متكرّر بأن الذكر يشارك في القدرة الإلهية على التسمية وإعادة التسمية[3].

إنّ الاستعارات الأكثر قوّة للجنس في **التوراة** كانت تلك المتعلقة بالمرأة، التي خُلقتْ من ضلع رجل، وحوّاء، المغوية، التي

---

(3) تفسّر فيليس تريبل (Phyllis Trible) المقطع : «وستُسمّى امرأة» (**الكتاب المقدس**، سفر التكوين 2 : 23) ليس بأن آدم سمّى حوّاء بل كاعتراف له بالجنسانية والجنس من حيث الذكورة والأنوثة، نوع من التعريف. أثناء مناقشتها للمقطع المتناقض في 3 : 20، حيث «دعا الرجل زوجته حوّاء»، والذي، كما تعترف، تأكيد لحكمه لها، وتفسّره بأنه «يفسد علاقة من التكافل والمساواة». Phylis Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation," *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 41 (March, 1973), p. 38 and quote on p. 41,

أجد هذا الشرح غير مُقنع ومقيّداً، رغم أنني أتعاطف مع مع محاولة تريبل لكي تقدم قراءة بديلة للقراءة الأبوية.

تسبب سقوط البشرية من النعمة. وقد ذُكرتْ هذه على مدى أكثر من ألفيتين كبرهان على الإقرار الإلهيّ بخضوع النساء. ولهذا السبب كان لها تأثيرٌ قويٌّ في تحديد القيم والممارسات فيما يتعلّق بالعلاقات بين الجنسين. وبينما من المتوقّع أن التأويلات النّسوية لمؤلَّف فولكلوري وأسطوري وشعري كـ «سفر التكوين» ستتنوّع لكي تلائم حاجات المؤوّلين، يجب أن نشير إلى أن تراث التأويل كان أبويّاً على نحو ساحق، وأن التأويلات النسوية المختلفة التي قامت بها نساء أفراد في الأعوام السبعمائة السابقة تمّت ضدّ تراث متأصّل مُصادق عليه لاهوتياً سبق المسيحيّة بوقت طويل.

ثمة نسختان متناقضتان على ما يبدو من قصة الخلق في «سفر التكوين». تظهر نسخة جي (J) في «سفر التكوين 2: 18 - 25»، وكُتبت قبل عدة قرون من نسخة بي (P) التي تظهر قبلها في «سفر التكوين 1: 27 - 29». في نسخة (جي) يخلق الله آدم من ضلع حوّاء، بينما في نسخة (بي) «خلق الذكر والأنثى». وقد ركّز النقد التوراتي على مدى عدة قرون على الاختلافات بين النسختين، وتحزّب لفضائل واحدة على أخرى[4].

إن نسخة (بي) تماثل قصة الخلق في **الإينوما إيليش** في بلاد ما بين النهرين في تفاصيلها المتنوّعة وفي ترتيب الأحداث. يمكن أن يفسّر هذا بأن المقولة الخنثوية عن الخلق ـ فقد خلق الذكر والأنثى ـ تعكس تأثير الأفكار الدينية لبلاد ما بين النهرين. حاول بعض المؤوّلين أن يوسّعوا ذلك الرنين الخنثوي إلى نسخة (جي) عبر

---

(4) إن التأويل الحديث والمقبول بعامة هو أن النسختين كُتبتا على نحو مستقلّ ومستقاتان من مجموعة من تراثات أقدم بكثير. انظر: Speiser, *The Anchor Bible: Genesis*, pp. 8-11, and Nahum M. Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 1-16.

الإشارة إلى أن كلمة «آدم» العبرية، التي تعني البشرية، تعبّر عن المصطلح الشامل للبشرية، بما فيه الرجال والنساء، وأنّ ابتداء كلمة آدم بحرف كبير خطأ حدث لاحقاً، واستند إلى افتراضات قائمة على مركزية ذكرية[5]. إن تأثير ذلك «الخطأ»، الذي أعيدت طباعته في ملايين النسخ من **التوراة** في جميع اللغات، كان إضافة ثقل إلى التأويلات التقليدية لـ «سفر التكوين 2: 18 - 25».

فُسِّرَ خلق المرأة من ضلع آدم حرفياً على مدى آلاف الأعوام بأنه يشير إلى نقص المرأة الموهوب من الله. وسواء استند ذلك التأويل إلى الضلع كونه أحد أعضاء آدم «الأدنى»، وبالتالي يشير إلى النقص، أو إلى حقيقة أن حوّاء خُلقتْ من لحم وعظم آدم، بينما هو خُلق من التراب، فقد كان للمقطع معنى رمزي عميق على مدى التاريخ. وكمثال نستطيع أن نورد التأويل اللطيف نسبياً لجون كالفن:

> بما أن السلالة البشرية خُلقتْ في شخص الرجل، فإن الكرامة المشتركة لطبيعتنا كانت من دون تمييز... فالمرأة... لم تكن أي شيء آخر سوى إضافة إلى الرجل. أكيد أنه لا يمكن إنكار أن المرأة أيضاً، ولو في الدرجة الثانية، قد خُلقت في صورة الله... يمكننا بالتالي الاستنتاج بأنّ نظام الطبيعة تقتضي ضمناً أن تكون المرأة مساعدةَ الرجل. فالمثل السوقيّ يقول: إنّها شرٌّ لا بدّ منه؛ ولكن صوت الله يجب أن يُسمع، ويعلن بأن المرأة مُنحتْ كرفيق وزميل للرجل، لكي تساعده ليعيش جيداً[6].

---

(5) من أجل آخر نسخة نسوية من الحجة انظر: Maryanne Cline Horowitz, "The Image of God in Man - Is Woman Included?," *Harvard Theological Review*, vol. 72, nos. 3-4 (July-Oct. 1979), pp. 175-206.

(6) John Calvin, *Commentaries on the First Book of Moses called Genesis*, trans. by Rev. John King (Grand Rapids, Mich.: [n. pb.], 1948), vol. I, p. 129.

وفي مكان آخر يعلّق كالفن قائلاً: «عُلِّم آدم أن يتعرّف على نفسه في زوجته، كما لو أنه ينظر في مرآة؛ وبدورها عُلِّمتْ حواء أن تخضع نفسها بمشيئتها لزوجها، بما أنها مأخوذة منه»[7].

استخدمت الباحثات النسويات، في محاولاتهنّ لدحض هذا المعنى، عدداً مختلفاً من التأويلات البارعة. ومن بينها حجة راشيل سبيغت (Rachel Speght) ابنة رجل الإكليروس البريطاني البالغة من العمر سبعة عشر عاماً، التي قالتْ في سنة 1617 إنّ المرأة خُلقتْ من مادة رفيعة، بينما خُلق آدم من الطين. «لم تخرج من قدم آدم، لكي تكون أدنى منه ولا من رأسه لكي تكون متفوقة عليه، بل من خاصرته، قرب قلبه لتكون نداً له»[8]. بعد أكثر من قرنين ركزت الأميركية سارة غريمكي (Sarah Grimke) تأويلها على مصطلح «الرفيقة المساعدة»:

> مُنِحَ رفيقة، نداً له في كلّ المجالات؛ كانت مثله وكيلاً حرّاً، موهوباً وذكيّاً وحاصلاً على الخلود، وليس مشاركة لإشباع حاجاته الحيوانية فحسب، بل قادرة أيضاً على الدخول إلى مشاعره ككائن أخلاقي ومسؤول. إذا لم تكن هذه هي الحالة، فكيف تستطيع أن تكون رفيقة مساعدة له؟... كانت جزءاً من نفسه، كما لو أنّ يهوه خطّط لكي يجعل وحدة وهوية الرجل والمرأة تامة وكاملة[9].

إن هذه حجّة مداورة نوعاً ما، فبينما هي قوية في افتراضاتها

---

(7) المصدر نفسه، ص 132-133.

(8) Rachel Speght, *A Mouzell for Melastomus, The Cynical Bayter and Foule-mouthed Barker Against Evah's Sex* (London: [n. pb.], 1617).

(9) Sarah M. Grimké, *Letter on the Equality of the Sexes and the Condition of Women* (Boston: [n. pb.], 1838), p. 5.

اللوثرية عن إرادة الفرد الحرة ومسؤوليته الأخلاقية، إلا أنها تتجنّب تعقيدات صورة الضلع في خلق المرأة.

وفي محاولة جسورة للقيام بـ «قراءة جديدة» وليس بـ «إعادة تأليف» لـ «**التوراة**» من دون غِمامات التحيّز الأبوي، تُقدِّمُ لنا عالمة اللاهوت النسوية فيليس تريبل (Phyllis Trible) إعادة تأويل متحدية لقصة الخلق، وتنظر إليها على أنها «مشرّبة برؤية إله متجاوز للجنس»[10]. إن تأويل فيليس تريبل الذي ينتمي إلى القرن العشرين مشابه تماماً لتأويل غريمكي رغم أنها تبدو غير مطلعة على عملها. ترى تريبل تشابهاً في خلق آدم من الطين وحواء من الضلع، في أنّ كليهما مصنوع من مادة هشّة لا بدّ أن يهوه عالجها قبل أن يمتلكا الحياة. تدرس أيضاً حقيقة أن حوّاء خُلقتْ في النهاية كدليل على أنها تتويجٌ للخلق[11]. وتشدّد عالمة لاهوت نسوية أخرى على التشابه الجوهريّ في الكلام الأساسي المطروح عن الرجل والمرأة: «إن المرأة، سوية مع الرجل، هي الخلق المباشر والمتعمّد لله وتاج خلقه. لقد خُلق الرجل والمرأة من أجل بعضهما البعض. وهما معاً يشكّلان البشرية، التي هي في طبيعتها الكاملة والجوهرية ثنائيّة الجنس»[12]. وفي حجّة مستندة إلى اعتبارات ألسنية، يقول ر. دايفد فريدمان (R. David Freedman) إن مصطلح «اجْعلها رفيقاً مساعداً» يجب أن يُترجم لكي يعني «قوة مساوية للرجل»[13]. في كلتا

(10) Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation," *Journal of the American Academy of Religion*, p. 31 and p. 42.

(11) المصدر نفسه، ص 36-37.

(12) Phyllis Bird, "Images of Women in the Old Testament," in: Rosemary Radford Ruether, ed., *Religion and Sexism* (New York: [n. pb.], 1974), p. 72.

(13) R. David Freedman, "Woman, a Power Equal to Man: Translation of Woman as a "Fit Helpmate" for Man is Questioned," *Biblical Archaeologist*, vol. 9, no. 1 (Jan./ Feb. 1983), pp. 56-58.

الحالتين، ثمة أدلة قليلة في أجزاء أخرى من **التوراة** لدعم هذه التأويلات النسوية التي تدعو إلى التفاؤل.

لننظر في المصادر المتنوّعة لقصة الخلق البابلية. فبين العناصر السومرية المدخلة والمحوّلة في السرد التوراتيّ هناك تناول الثمرة المحرّمة، ومفهوم شجرة الحياة، وقصة الطوفان.

إن وضْفَ جنّة عدن يماثل حديقة الخلق السومرية، الموصوفة أيضاً كمكان تتاخمه أنهار أربعة كبيرة. وفي قصة الخلق السومرية، سمحتْ الإلهة الأم ننهورساغ (Ninhursag) لثماني نباتات جميلة أن تنمو في الحديقة، ولكن الآلهة مُنعتْ من أكلها. غير أنّ إله الماء، إنكي، أكل منها فحكمت عليه ننهورساغ بالموت. مرضتْ ثمانية من أعضاء إنكي. يناشدها الثعلب من أجله، فتوافق الإلهة على استبدال عقوبة الموت. خلقت إلهاً شافياً خاصّاً لكل عضو مريض. وحين وصلتْ إلى الضلع، قالت: «لقد منحت مهمة خلقك للإلهة نينتي». إن الكلمة السومرية نينتي (Ninti) لها معنى مزدوج، وهو: «الحاكمة الأنثى للضلع»، و«الحاكمة الأنثى للحياة». وفي العبرية تعني كلمة حوّاء (Hawwa) «هي التي تخلق الحياة»، مما يوحي باحتمال أنّ هناك صهراً للسومرية نينتي مع حواء التوراتية. إن اختيار ضلع آدم كموضع لخلق حوّاء يمكن أن يعكس ببساطة دمجاً للأسطورة السومرية. ويقترح ستيفن لانغدون (Stephen Langdon) احتمالاً آخر ساحراً رابطاً «حواء» العبرية مع المعنى الآراميّ للكلمة، الذي هو «أفعى»[14]. سواء قبل

---

(14) Stephen Langdon, *The Sumerian Epic of Paradise, The Flood and the Fall of Man* (Philadelphia: University of Pennsylvania, University Museum Publications of the Babylonian Section, 1915), vol. 10, no. 1 pp. 36- 37,

يرسمُ إ. م. كيكاواادا (I. M. Kikawada) تناظراً ممتعاً بين اسم حواء، «أم الأحياء كلهم» وصفة «معطية كل الآلهة» التي تُمنح لإلهة الخلق، مامي (Mami) في ملحمة =

المرء الأصل السومريّ لقصة الخلق كتفسير صالح لاستعارة ضلع آدم أم لا، من المهم أنّ التفسير أُهمل تاريخيّاً وساد التفسير الأكثر تعصّباً.

توحي رمزية قصة «سفر التكوين» بقطيعة بين آدم، المخلوق من طين، وحواء، وريثة إلهات الخصب القديمات، التي خُلقت من جزء من الجسد البشري، وكلٌّ منهما مشرّب بجوهر إلهيّ عبر تدخّل يهوه. تتدعّم القطيعة في قصة السقوط، حين يصدر يهوه مرسوماً بالتقسيم الجنسي للعمل، كعقوبة هذه المرة. سيعمل آدم بعرق جبينه؛ وحواء ستمنح الحياة وهي تتألم وتربي الأجيال. وتجدر الإشارة أن العقوبة المفروضة تجعل من عمل الإنسان عبئاً، ولكنها تحكم بالألم والمعاناة ليس على عمل المرأة فحسب بل على جسد المرأة المنجب للطفل أيضاً، النتيجة الطبيعية لجنسانية المرأة.

ثمة مظهر آخر في مقطع «سفر التكوين» يستحق ملاحظتنا. إن خالق الحياة البشرية الإلهي، الذي كان في القصة السومرية الإلهة ننهورساغ، هو الآن يهوه، الإله الأب والسيّد. من المحتمل، إذا قبلنا النسخة (بي)، أنه «خلقهما» ذكراً وأنثى، ولكن إذا قبلنا النسخة (جي)، فإنه خلق الذكر تماماً على صورته، وخلق المرأة بطريقة أخرى[15].

= أتراحسيس البابلية. انظر: I. M. Kikawadà, "Two Note on Eve," *Journal of Biblical Literature*, vol. 19 (1972), p. 34.

(15) تصرُّ ماريان كلاين هورويتز (Maryanne Cline Horowitz) التي تتفق مع تأويل فيليس تريبل أن مفهوم «صورة الله في الرجل والمرأة» يدعونا «إلى أن نتخطّى الاستعارات الذكرية والأنثوية لله الوافرة في **التوراة**، وذواتنا التاريخية والمؤسسات الاجتماعية من أجل الاعتراف بالواحد المقدّس» Horowitz, *Image of God*, p. 175,

أوافق على أن النص غامضٌ بما يكفي لكي «يسمح» بإمكانية تأويل أقل «كراهية للنساء»، ولكنني أعتقد بأن الثقل الطاغي لرموز الجنس في **التوراة** يدعم التأويلات الأبوية وكما أشرتُ في السابق، إن هذه هي التي سادتْ على مدى أكثر من ألفي عام.

يقول دايفد باكان (David Bakan) في تأويل لـ «سفر التكوين» أصيل ومثير، إن الموضوع المحوري للكتاب هو افتراض الأبوّة بواسطة الرجال. فحين قام الرجال بالاكتشاف «العلمي» بأن الحمل ينتج عن الجماع بين الرجال والنساء، فهموا أنهم يمتلكون القدرة على التناسل، التي اعتقدوا سابقاً أن الآلهة تملكها فحسب. وبسبب رغبتهم «في شرعنة الامتيازات التي بدا أنّ الاكتشاف الكبير منحها لهم»، تعلّموا التمييزَ بين «الخلق» (الإلهي) و«التناسل» (الذكري). استبدلوا التحدّر من نسب الأم بالتحدّر من نسب الأب، ولكي يضمنوا السلطة الأبوية، طالبوا بعذرية الأنثى قبل الزواج، وإخلاص الزوجة المطلق أثناء الزواج. في هذا التفسير يتبع باكان رأي إنجلز، الذي ناقشناه سابقاً، ولكنه يضيف: «إن الأداة المجازية الرئيسية... هي تشكيل مفهوم عن النُضاحة الذكرية كـ «بذرة». إن هذه الطريقة في التفكير تعزو الهبة الوراثية كلّها للذكر ولا شيء للأنثى». يقول باكان أيضاً إنّه في هذا الانتقال يتّخذ الرجال دور المزوِّد ـ الحامي للطفل، الذي كان سابقاً دور الأنثى. يدعو هذا بـ «تخنيث الذكر»[16].

أرى الفرضية الأساسية لباكان مقنعة، وأنّ بعض أفكاره تتجانس مع اكتشافاتي، غير أنني أعدُّ استنتاجاته حتميّة على نحو مفرط، ومنهجه غير تاريخي ومفرط في الذاتية. ومثال على ذلك قراءته لـ«سفر التكوين 6: 1 -4»:

> وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض، وَوُلِدَ لهم بنات، أنّ أبناء الله رأوا بنات الناس أنهنّ حسنات. فاتّخذوا

(16) David Bakan, *And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization* (New York: [n. pb.], 1979), pp. 27-28,

من أجل تفسير بسيكولوجي مشابه لحاجة الرجال للسلطة والهيمنة الرمزيين، انظر:
Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (Boston: [n. pb.], 1981).

لأنفسهم نساء من كلّ ما اختاروا. فقال الربّ: «لا يدين روحي في الإنسان إلى الأبد، لزيَغَانه، هو بشرٌ. وتكون أيامه مائة وعشرين سنة». كان في الأرض طغاة في تلك الأيام. وبعد ذلك أيضاً إذ دخل بنو الله على بنات الناس وولْدن لهم أولاداً، هؤلاء هم الجبابرة الذين مُنْذُ الدهر ذوو اسم.

يعدّ باكان هذه القصة عن الجماع السماوي مع الفانين الأساس في قوس التطوّر الذي يصفه في فرضيته. يشير إلى أنه يتعامل مع أربعة اهتمامات بشرية أساسية، وهي الأصل والموت والملكية والقوّة:

تشير الآيات إلى أصل الرجال الشجعان، وإلى أنَّ للحياة نهاية؛ رغم أنّ الموت لا يأتي إلا بعد مائة وعشرين عاماً من الحياة. تشير إلى امتياز استخدام، جوهر الملكية، مع احترام بنات الناس من قبل أبناء الله، الذين يأخذون من يختارون. وتشير إلى أنّ الرجال الذين جاؤوا من الجماع نشأوا من الدخول على بنات الناس هم رجال قوة[17].

يبني باكان قضيته على قسم صعب جداً ومثير للجدل من «سفر التكوين». إلا أن غرهارد فون راد (Gerhard Von Rad) يؤوّل هذا النص على نحو مختلف تماماً. يقرأ «أبناء الله» (إلوهيم) كـ «ملائكة» ويدعو تزاوج الملائكة مع النساء الفانيات «زواج الملاك». إنّ «الجبابرة»، الذين يولدون من هذا التزاوج، هم عمالقة أسطوريون بحسب القصص. ويعدّ فون راد، الذي يؤوّل **التوراة** كوثيقة دينية فقط «زواج الملائكة» أحد الأمثلة على خطيئة أبناء الله (من السقوط، إلى خطيئة لوط، إلى الطوفان). إن الخطيئة المتضمّنة للرجال موضحة في هذه الحوادث، التي تبعتها عقوبة الله و، أخيراً، في العهد، من قبل رحمة الله الشافية[18].

(17) Bakau, Ibid. pp. 27-28.

(18) Von Rad, *Genesis: A Commentary*, pp. 113-116.

يرى إ. أ. سبيسر أن «طبيعة الجزء تثبّط التأويل الواثق». هو، أيضاً، ينظر إلى «أبناء الله» على أنهم «كائنات إلهية»، ويعدُّ تزاوجهم مع إناث من البشر شيئاً بغيضاً. يورد التشابه المذهل لقصة الجبابرة مع أسطورة حرّانية يجب أن يقاتل فيها إله العاصفة تيشوب (Teshub) وحشاً حجرياً لا يُقهر. لا يعلّق سبيسر على النساء في القصة[19].

أعتقدُ أنّ باكان أخطأ حين رأى أنّ مصطلح «أبناء الله» ينطبق حرفيّاً على الذكور البشر. فالإشارة إلى الجبابرة القدماء، والتشابه، ليس مع الأسطورة الحرانيّة فحسب، بل أيضاً مع أساطير الأصل السومرية واليونانية، التي تتحدث عن عمالقة أسطوريين في قتال مع الآلهة، يبدوان لي مُقْنِعَيْن[20]. وأرى أنّ ما يبرز في هذا النصّ هو الإشارة إلى النساء كبنات وُلِدْن الرجال. «وحدث لما ابتدأ الرجال يتكاثرون على الأرض، ووُلد لهم بنات». لم يُشرح كيف بدأ الرجال يتكاثرون، ولكن حذف النساء من السيرورة يبدو لي عاليَ الدّلالة. كان يُتوقّع أن يكون النص كالتالي: «حين أنجبت الأمهات الرجال وبدأوا يكثرون». إن النص الذي ألّفه (جي) في القرن العاشر قبل الميلاد، يشير إلى أنّ الفرضيات الأبوية حول التناسل كانت راسخة آنذاك. لم يرَ الكاتب حاجة لشرح لماذا البشر «يولدون من الرجال». وفي الحقيقة، هذا هو الافتراض السائد في «سفر التكوين» كلّه. يسمّي الله إسحق «ابن إبراهيم» واستُخدمت هذه اللغة في طوال السِّفر. وفي التسلسل الزمنيّ، أنّ «نسل أبناء نوح» هم «أبناء آبائهم». وهكذا: «ولعابر وُلد ابنان» (سفر التكوين 10 : 25). طبعاً إنه من المنطقيّ والمتوقّع في مجتمع قائم على التحدّر من نسب الأب أن

(19) Speiser, *The Anchor Bible: Genesis*, pp. 44-46.

(20) James, *Myth and Ritual in the Anceint Near East*, pp. 154-174.

يتمّ رصد خط الأسرة عبر الأب، ولكنّ فكرتي هي أنّ هذه الوسائل المجازية لترتيب القرابة حُوِّلتْ نوعاً ما إلى إفادة واقعية مضادة للحقيقة: ليس رصد النسب فحسب، وإنما التناسل نفسه حُوِّلَ إلى فعل ذكريّ. وليس هناك أمهّات منخرطات فيه.

في الصلوات لعشتار، كما في الصلوات لإلهات أخريات، كانت إحدى الصفات الجديرة بالمديح للإلهة هي «أنها كانت تفتح أرحام النساء». وفي «سفر التكوين»، لم تُستخدم اللغة إلا للإشارة إلى يهوه: ففي «سفر التكوين 29: 31» («ورأى الربّ أن ليئة مكروهة ففتح رحمها») وفي «سفر التكوين 30: 22- 23» (وذكر الله راحيل وسمع لها وفتحَ رحمها. فحَبِلَتْ وولدت ابناً فقالت: «قد نزع الله عاري»). وعلى نحو مشابه، قالت حواء بعد أن حبلت وأنجبت قايين: «اقتنيتُ رجلاً من عند الربّ» (سفر التكوين 4: 1). إن التناسل عُرّف، بالتالي، على أنه ينبعث من الله، الذي يفتحُ أرحام النساء ويبارك منيّ الرجال. ولكن، وضمن إطار الإشارة الأبوي هذا، فإنّ الدور التناسلي للزوجة والأمّ مشرّف.

في قصة السقوط خُفِّفتْ لعنة الفناء التي وقعتْ على آدم وحوّاء رمزياً بمنحهما الخلود الذي ينشأ عبر الذّرية، وعبر التناسل. وفي هذا الخصوص، يقف الرجل والمرأة في العلاقة نفسها مع الله. يمكن أن يؤوّل المرء أيضاً هذا المظهر من السقوط على أنه يشير إلى أن المرأة، في دورها كأم، هي حاملة روح الله الشافية والرحيمة.

إن التغيّر الحاسم في علاقة الإنسان مع الله يحصل في قصة العهد، وهي معرّفة بطريقة تهمّش المرأة. مع العهد يدخل البشر الزمن التاريخيّ؛ منذ الآن فصاعداً يصبح خلودهم الجماعيّ مظهراً من العهد الذي قطعوه مع يهوه. إنّ مرورهم عبر الزمن والتاريخ تجلٍّ لتنفيذ وعد يهوه؛ وصار عملهم وسلوكهم الجمعيّ يُؤوّلان ويُحكم

عليهما في ضوء التزامات عهدهم. فالعهد أيضاً، على نحو أكثر حرفية، هو ما يوحّد القبائل الاثنتي عشرة المتفرّقة في أمة. وقبل بناء الهيكل، كان حرم العهد هو مركز حياتهم الدينية؛ فطقس العهد، الختان، يرمز إلى إعادة تكريس كلّ ابن ذكر، وكلّ عائلة لالتزامات العهد[21]. وليس من باب المصادفة أو عدم الأهمية غياب النساء من العهد في كلّ مظهر من مظاهره.

يقطع يهوه عهوداً عديدة مع إسرائيل: يقطع واحداً مع نوح (سفر التكوين 9: 8-17)، واثنين مع أبرام (التكوين 15: 7-18 والتكوين 17: 1-13)، وواحداً مع موسى (سفر الخروج 3؛6:2-9، 21-23). إنّ العهد مع نوح هو تمهيدي من أجل عهود أخرى: يتعهّد يهوه بأن لا يرسل الطوفان مرة أخرى لكي يقضي على المعمورة ومخلوقاتها، ويعيّن قوس قُزح «كتذكارٍ على العهد». إنّ العهد مع موسى، بما فيه الوصايا العشر، توضيح ملموس لعلاقة العهد المؤسسة مع إبراهيم. وبما أنه لا يغيّر على نحو أساسي مفهومات الجنس المتضمنة في العهود الأقدم، فإنه يقع خارج نطاق استقصائنا. إن التعريف الجوهريّ لعلاقة الشعب المختار مع ربّه ولجماعة العهد يحصل في العهود مع إبراهيم، وهذه العهود هي التي سنحلّلها هنا.

في «**سفر التكوين 15**» إن الوعد الأقدم الذي قطعه لله لأبرام بأن يمنحه الأرض والذرية وصار رسمياً ولا يُلغى، عبر طقس العهد. وبما أن الإسرائيليين قد وُعدوا باحتلال الأرض الفعليّ في الأجيال المستقبلية فحسب، فإنّ هذا المرور يستهلّ دخولهم في الزمن

---

(21) Delbert R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea* (Baltimore: [n. pb.], 1969), p. 66, and pp. 74-80.

التاريخيّ، وإحساسهم بالمرور في التاريخ كتحقق لمصيرهم[22]. ما هو لافت من وجهة نظري هو اللغة المستخدمة لوصف سيرورة النسل. عبّر الربّ عن هدفه في تلك الكلمات الموجهّة إلى أبرام: «لا يرثك هذا، بل الذي يخرجُ من أحشائك هو الذي يرثكَ» (سفر التكوين 15: 4)[23]. يطلب من أبرام أن يحصي النجوم ويعدها قائلاً له: «هكذا سيكون نسلك» (سفر التكوين 15: 5). و«لنسلك أعطي هذه الأرض» (سفر التكوين 15: 18). إن كلمة «نسل» تكتسب بالتالي قوة وبركة التناسل التي تسكن في يهوه. إن استعارة المنيّ الذكري المزروع في رحم المرأة، الثّلم، التراب، هي أقدم من الفترة التي كُتب فيها **العهد القديم**. وهي مستقاة، كما هو مرجّح أكثر، من سياق زراعيّ. تحصل، مثلاً، في قصة غزل إنانا ودوموزي في ما يدعى بـ «أنشودة زفاف هردر» (Herder Wedding Song)[24]. وتجدر الإشارة أن الوصف الصريح والحيّ للفعل الجنسي في القصيدة السومرية، التي تسأل فيها إنانا: «من الذي سيحرث فَرْجي؟ من الذي سيحرث حقلي؟» وجواب الشاعر عن هذا السؤال، «أرجو أن يحرثهما لك الملك دوموزي»... لا يخلطان أبداً الاستعارة مع الممارسة الفعلية. إنه يشير، مثلاً، إلى دوموزي بأنه «هو الذي وُلد من رحم خصبة». ما يحدث في «سفر التكوين» هو أنّ استعارة أقدم تُصبح مَحوَّلةً لكي تقوّي المعنى الأبويّ. إن مباركة الله لـ «بذرة» أبرام تمنح موافقة إلهية على نقل التناسل من الأنثى إلى الذكر.

إن عهد يهوه الرئيسي مع أبرام أُعلن في «**سفر التكوين 17**»،

---

(22) Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 122-124.

(23) قارن هذا مع التوالد العذري لـ «أثينا» (Athena) من رأس زيوس.

(24) انظر: Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* (New Haven: [n. pb.], 1976), p. 46.

الذي هو جزء من وثيقة (بي). إنّ طقس العهد هنا أكثر رسمية ويتضمن المشاركة الفعّالة لأبرام. يعد الله أبرام، الذي سجدَ أمامه: «أما أنا فهوذا عهدي معك، وتكون أباً لجمهور من الأمم». (سفر التكوين 17 : 5). ثم أيضاً:

> وأقيمُ عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدكَ في أجيالهم، عهداً أبديّاً، لأكون إلهاً لكَ ولنسلك من بعدك. (سفر التكوين 17 : 7).

يُردّد يهوه أنه سيمنح أرض كنعان لأبرام «مُلْكاً أبدياً». عند هذه النقطة يضيفُ يهوه إلى أهميّة الطقس بإعادة تسمية أبرام وسارة.

ما الذي يطلبه الله من إبراهيم؟ يطلب قبول أن سيكون إله إسرائيل، وهو وحده وليس سواه. ويطلب بأن ينفصل شعبه الذي يعبده عن أقوام آخرين بعلامة جسدية، علامة يمكن تحديدها بسهولة:

> وأمّا أنت فتحفظ عهدي، أنت ونسلك من بعدك في أجيالهم. هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم، وبين نسلك من بعدك: يُختَنُ منكم كلُّ ذكر، فتُختنون في لحم غُرْلَتِكُم، فيكون علامة عهد بيني وبينكم. (التكوين 17 : 9-10).

يجب أن ننتبه إلى حقيقة أنّ يهوه يقطع العهد مع إبراهيم وحده، من غير أن يشمل سارة، وأنه بفعله هذا يمنح موافقة إلهية لقيادة الأب لأسرته وقبيلته. يدمج إبراهيم القبيلة والعائلة بطريقة سيأسسها القانون الروماني في فترة لاحقة كعائلات أبوية (Pater Familias). ذُكرتْ سارة في مقطع العهد فقط بأنها حاملة «نسل» إبراهيم: «وأباركها وأعطيك أيضاً منها ابناً. أباركها فتكون أمماً، وملوكُ شعوبٍ منها يكونون» (التكوين 17 : 16). وبينما يُبارك إبراهيم وسارة على نحو متساوٍ كأجداد أعلى لملوك وأمم، إلا أنّ علاقة العهد هي مع الذكور فحسب ــ أولاً مع إبراهيم، ثمّ بشكل واضح

مع ابنه وابن سارة إسحق الذي يُشار إليه بأنّه ابن إبراهيم فحسب. فضلاً عن ذلك، فإن جماعة العهد معرّفة إلهيّاً كجماعة ذكريّة، كما يُمكن أن يُرى من انتقاء الرمز الذي اختُيرَ كـ «رمز للعهد».

ركّز المعلّقون بشكل رئيسي على صيغة العهد، التي تشبه كثيراً الاتفاقيات الملكية الحثيّة. في هذه الاتفاقيات المَلَكيّة يُلزم تابعٌ (مُقْطَع) بأن يتقيّد بالأوامر المحددة في الاتفاقية من قبل الملك الحثّي؛ إنه هكذا عقدٌ بين شريكين غير متساويين. يجب أن يثق المُقْطَع بنزعة العاهل لعمل الخير؛ لكنه مقيّد بتنفيذ التزاماته في المعاهدة. في العادة تُختم الاتفاقية بِقَسَم وبمراسم مقدسة ما. وقد أشار المعلّقون إلى أنّ هناك تماثلات رسمية مذهلة بين العهد مع موسى، كما هو موصوف في «سفر تثنية الاشتراع»، و«سفر الخروج»، و«سفر يشوع»، والاتفاقيات الملكية. سيتماشى هذا مع التطوّر التاريخيّ، الذي بمقتضاه بدأت القبائل الاثنتا عشرة الاتحاد في كونفدرالية عبر العهد الموسويّ، وقبلتْ رسمياً الوصايا العشر، وطقس تابوت العهد وختان الذكر البالغ كقَسَم مُلزم ومراسم مقدسة. وثمة احتمال قويّ بأن التشديد على العهد في وثيقة (بي) وتكراره في الإشارات إلى عهد الله مع داود (سفر صاموئيل الثاني 23: 1–5 و7: 1–17) يعكس الحاجات السياسيّة في وقت التأليف لشرعنة تنصيب داود ملكاً. منح يهوه إبراهيم الأرض ووعدَ بأن يبارك نسله والمنحدرين منه؛ وحّد موسى القوم عبر جعل كل منهم يتعهّد بالتقيّد بالعهد؛ أما داود، وعبر زعمه بأنه ينحدر مباشرة من إبراهيم، وإعادة تأكيده لزعم المطالبة بالأرض والقيادة عن طريق العهد مع موسى، فقد وحّد القبائل في أمة. الأرض، السلطة، والأمة كانوا الوعد المتضمّن في العهد[25].

(25) من أجل نقاش تام ومضيء جداً للعهد، انظر: Hillers, *Covenant: The* = *History of a Biblical Idea,*

في حين ناقش المفسّرون المعاني الضمنية السياسية والدينية للعهد بتفصيل تام، لم ينتبهوا كثيراً إلى شرح طبيعة «الرمز» الذي يختم العهد. فالتعليقات على الختان كانت بشكل منتظم غير مُنوِّرة. قيل لنا إنّ الختان كان يُمارس على نطاق واسع في الشرق الأدنى القديم، لأسباب صحّيّة، كتحضير للحياة الجنسية، وكتضحية وعلامة تمييز. إلا أنّ البابليين والأشوريين والفينيقيين لم يمارسوا الختان، ولكنَّ بعض المصريين وكثيراً من سكان بلاد ما بين النهرين مارسوه. وتشهد الأدلة البصرية التي تعود إلى 2300 قبل الميلاد إلى أن الممارسة كانت قديمة، وتبيّن الإشارة إلى سكاكين صوّانيّة استُخدمتْ في الطقس، أنها سبقت عصر البرونز(26). ويتّفق جميع المعلّقين على أنّ الشعيرة مرّتْ في تحوّل حاسم في إسرائيل، ليس عبر الأهمية الدينية التي رُبطتْ بها فحسب، ولكن عبر كونها نُقلتْ من البلوغ إلى الطفولة. وبالنسبة إلى معظم الناس، كان الختان طقسَ بلوغ، وكان من المفترض أنه يُعدُّ الرجال لحياة جنسية وتناسليّة. إن تلك الحقيقة والطريقة التي حوّل بها الإسرائيليون الشعيرة تستحقان انتباهاً أكبر.

= من أجل الإشارة إلى العهود الثلاثة المنفصلة انظر بخاصة: الفصل الخامس من هذا الكتاب. انظر أيضاً: G. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition," *Biblical Archaeologist*, vol. 17 (1954), pp. 50-76.

(26) Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 131-33; De Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, I, pp. 46-48; Robert Graves and Raphael Patai: *Hebrew Myths: The Book of Genesis* (New York: [n. pb.], 1983), p. 240; "Circumcision," *Encyclopedia Judaica*, vol. 5, p. 567, and *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York: [n. pb.], 1962), vol. 1, pp. 629-631, and Michael V. Fox, "The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly "ôt" Etiologies," *La Revue Biblique*, vol. 81 (1974), 557-596,

يعدّ فوكس الختان علامة معرفة، «وظيفتها هي تذكير الله بالحفاظ على وعده بالذرّيّة». وفي هذا الصدد هو رمز كقوس قزح في العهد مع نوح.

لماذا اختيرَ القضيب المختون كعضو خاص لكي يكون «رمزاً»؟ إذا كان يهوه يقصد، كما اقترح عدد من المعلِّقين، أن تميّز هذه العلامة الجسدية شعبه عن الآخرين كلّهم، لماذا لم تُوضع العلامة على الرأس والصدر والإصبع؟ وإذا كانت الشعيرة صحّية، كما اقترح معلّقون آخرون، لماذا اختيرت هذه الشعيرة الصحّية الخاصة التي أثّرت في الذكور فحسب من بين عدد من الشعائر والعادات المحتملة المتعلّقة بالصحة والغذاء، التي كان يمكن أن تخدم جيداً مثلها أيضاً؟ كان جون كالفن من بين الذين وعوا المشكلات التي أثارها هذا المقطع التوراتي وحاول أن يتعامل مباشرة معها في كتابه **التفسيرات**:

> يجب أن تُختتنوا في لحم غرلتكم. سيبدو هذا الأمر للوهلة الأولى غريباً جداً وغير قابل للتفسير. إن الموضوع المُعَالج هو العهد المقدّس... ومن يستطيع القول بأنه من المعقول أن تتألف علامة سر عظيم كهذا من الختان؟ لكن كما كان من الضروري لإبراهيم أن يكون أحمق، لكي يبرهن بأنه مطيع لله؛ فإنّ كل من هو حكيم سيتلقى بورع وتبجيل ما يبدو أن الله أمرنا به بحماقة. ولكن يجب أن نستقصي إن كان يوجد هنا تناظرٌ بين العلامة المرئية، والشيء المشار إليه(27).

إن سؤال جون كالفن عن الرمزية الجنسية للختان ملائم. أعتقد أن مفتاح تأويله موجود في المقاطع المختلفة التي أوردناها سابقاً، التي يعد فيها يهوه بأن يبارك «مني» إبراهيم. ما الأكثر منطقية والأنسب من استخدام العضو الذي ينتج هذا «المني» الذي «يغرسه» في رحم المرأة، كرمز رئيسي للعهد؟ لا شيء يمكن أن يخدم بشكل

(27) Calvin, *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis,* p. 453.

أفضل للتأثير بالإنسان كضعف هذا العضو واعتماده على الله من أجل خصبه (الخلود). إن عدم تقديم أي عضو آخر من الجسم كان يمكن أن يرسل رسالة حيوية ووصفية إلى الرجل عن الصلة بين قدرته التناسلية ونعمة الله. وبما أن إبراهيم ورهطه مرّوا في شعيرة الختان وهم بالغون، فإنّ الفعل نفسه، الذي لا بدّ أنه كان مؤلماً، دلّ على ثقتهم بالله وإيمانهم به وخضوعهم لإرادته.

إنّ الرمزيّة المتضمّنة في الختان قويّة في أصدائها الأبوية. فهي لا تدلّ على أن التناسل الآن يكمن في الله وفي الذكور من البشر فحسب، بل تربط أيضاً التناسل مع الأرض والسلطة. قالتْ نظرية التحليل النفسي إنّ القضيب رمز السلطة بالنسبة إلى الرجال والنساء في الحضارة الغربية، واعتبرت الختان بديلاً رمزياً للخصاء. يقودنا هذا التفسير إلى إشارة تاريخية مهمة: ففي زمن تأليف **التوراة** وقبل ذلك، كرّس كهنةٌ وكاهناتُ إلهةِ الخصْبِ عشتار جنسانيتهم للإلهة. قَبلَ البعضُ عذرية أو عزوبة طوعية، بينما انخرط آخرون في اتصال جنسيّ رمزيّ على شرف الإلهة. وفي كلتا الحالتين، ضحّى البشر بجنسانيتهم لكي يحتفلوا بخصب الإلهة ويقوّوه. وليس من الصعب فهْم أنّ شعيرة الختان المطلوبة كرمز للعهد تُمثّلُ تكييفاً لشعيرة قديمة من بلاد ما بين النهرين، ولكنّها حُوِّلتْ لكي تحتفي بخصب إله واحد ومباركته للتناسل الذكري(28).

إن أكثر ما يُدهش هو حذف أيّ دور رمزي أو طقسي للأم في عملية التناسل. فالربّ يبارك نسل إبراهيم وكأنه مُوَلِّدٌ لنفسه. إذ حلّتْ مكانَ صورة ثديي إلهة الخصب وهما يغذّيان التربة والحقول صورةُ

(28) إن هذا التفسير مدعّم في المقال حول الختان في: K. R. Crim, ed., *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, p. 630.

قضيبٍ مختونٍ يشيرُ إلى عقد العهد بين البشر الفانين والله. فقد وُعدَ شعبُ العهد بالخلود الجماعي في شكل أجيال كثيرة من الأبناء والأرض والسلطة والانتصار على أعدائهم، إذا نفّذوا التزاماتهم، التي كان الختان رئيسياً فيها. «وأمّا الذَّكر الأغلف الذي لم يُختن في لحم غُرلته فتُقطع تلك النّفْس من شعبها. إنه قد نكثَ عهدي». (سفر التكوين 17 : 14).

إن قبول التوحيد، والختان، والتقيّد بشرائع الله كما هي ممنوحة لموسى هي التزامات الشعب المختار التي تميّزهم عن جيرانهم. ولكن يجب أن يُضمن تماسكهم ونقاؤهم عبر الختان والعذرية الأنثوية الصارمة قبل الزواج. فالسيطرة الجنسية التي تضمن هيمنة الأب رُفعتْ هنا ليس فقط إلى مرتبة بشرية اجتماعيّة مدمجة في شريعة صنعها الإنسان، كما، مثلاً، في شرائع بلاد ما بين النهرين، بل قُدّمتْ كإرادة للربّ معبَّراً عنها في عهده مع رجال بني إسرائيل.

يجيب «سفر التكوين» عن سؤال: «من خلق الحياة؟» بأنّ يهوه، والإله الذي يشبه الذكر هو الذي فعل ذلك.

بقي علينا أن نناقش السؤال الديني الثالث الأساسيّ: «ما هو مصدر الخطيئة والموت في العالم؟».

عالج سكّان ما بين النهرين القدماء السؤال عبر تجزئته إلى سؤالين: «كيف أغضبت البشريه الآلهة؟» و«لماذا يعاني الرجل الجيّد؟» إن مفهومات بلاد ما بين النهرين عن الآلهة كحكّام، وعن البشر كخدم مطيعين لهم، تضمّنت أنّه حين تحدث الصعوبات والمرض والهزيمة على الأرض يكون السبب هو أنّ البشر أغضبوا الآلهة نوعاً ما. وفي فكر بلاد ما بين النهرين قُبل الموت كحقيقة

جوهرية؛ فهو مقدّر على البشر، ولا يمكن تجنّبه، مع ذلك يشخص في إله أو إلهة. وبنحو مشابه، جُعلت الحياة الأبدية جوهرية؛ يستطيع المرء أن يحظى بها إذا أكل طعاماً معيّناً أو «نبتة الحياة»[29].

في **ملحمة جلجامش** ثمة قسمان يتعلّقان بسؤالنا: أحدهما هو تجربة المتوحّش **إنكيدو** الذي كان يعيش منسجماً مع الطبيعة وكانت الحيوانات تتحدث إليه. بعد أن صادقته مومسٌ، «حضّرته» عبر ممارسة الجنس معه لمدة سبعة أيام، هربتْ الحيوانات منه. «لم يكن كما كان من قبل/ لكنه يمتلك الحكمة الآن، وفهماً أوسع». تقول له المومس: «إنك حكيم، يا إنكيدو، صرتَ شبيهاً بإله»[30]. فقد فصلَ اكتساب المعرفة الجنسية إنكيدو عن الطبيعة. إن المعرفة البشرية مشبعة هنا بمعانٍ جنسية وباقتراح أنها تجعل إنكيدو أقرب إلى الآلهة منه إلى الحيوانات.

إن الموضوع الثاني هو بحث الإنسان عن الخلود. فبعد أن يموتُ صديقه **إنكيدو** يهيم **جلجامش** على وجهه في أنحاء الأرض بحثاً عن سرّ الخلود. وبعد مغامرات كثيرة تُقدّم له عشبة، هي سرّ من الآلهة، «تمنح الإنسان فرصة أن يستعيد نَفَسَ حياته»، ولكنّ أفعى تسرقها منه. ورغم أن جلجامش هو شَبَهُ إله، فإنّه في النهاية لم يُمنح سرّ الخلود، الذي هو من امتيازات الآلهة. يمكن أن نشير إلى دور الأفعى، الذي يُربط عادةً بإلهة الخصب، التي تحرس معرفتها السرية.

---

(29) H. and H. A. Frankfort, "Myth and Reality," in: Henri Frankfort [et al.], *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago: [n. pb.], 1964), pp. 14-17.

(30) James. B. Pritchard, ed., *Anceint Near East Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton Universty Press, 1950), p. 75, both citations.

تقدّم لنا مدرسة إريدو (Erido) للّاهوت السومريّ أسطورة أقدم عن سقوط الإنسان: خلق الإله إيا (Ea) رجلاً يدعى أدابا (Adapa)، وكان ماهراً في الملاحة. «امتلك معرفة لانهائية مكّنته من تسمية الأشياء كلّها بنَسَم الحياة»[31]. وفي مشاجرة مع إله الريح الجنوبية كسر أدابا جناحيه، ولهذه الجريمة استدعاه الإله آنو(Anu) إلى السماء. حذّره ناصحهُ، الإله الماكر إيا، بأن يمتنع عن أكل أو شرب أيّ شيء يمكن أن يُقدّم له في السماء. مطيعاً هذه التوجيهات رفض أدابا خبز وماء الحياة اللذين قدمهما له الإله آنو. أعيدَ إلى الأرض وحُمّل مسؤولية جميع الأمراض التي تصيب البشر. «وكلّ مرض سبّبه هذا الرجل للبشر... فليحلّ الرعب على هذا الرجل»[32].

في هذه الأساطير تحرسُ الآلهة بيقظة شديدة قدرتها على منح الخلود. فالبشر الذي يتطلعون إلى المعرفة الإلهية يُلامون على إحضار الشرّ إلى العالم. يمكن أن نشيرَ أيضاً إلى أن الوسائل التي يحصل البشر بوساطتها على المعرفة الإلهية هي أكل وشرب موادّ معيّنة، وبالاتصال الجنسيّ.

نعثر على هذه العناصر كلّها: شجرة المعرفة، الثمرة المحرّمة، الأفعى، مع ارتباطها بإلاهة الخصب والجنسانية الأنثوية، في قصة السقوط التوراتية.

إنّ شجرة الحياة وثمرتها مرتبطة منذ القدم بإلهة الخصب. فمنذ بداية الألفية الثالثة قبل الميلاد فصاعداً نراها مصوّرة وهي تحمل ثمرة أو قرون ذرة، أو على التعاقب، إناء يتدفق منه ماء الحياة. (انظر

---

(31) Langdon, *The Sumerian Epic of Paradise, The Flood and the Fall of Man*, pp. 44-46,

لاحظ التماثل مع «تسمية» آدم في **الكتاب المقدس**، سفر التكوين.

(32) المصدر نفسه.

الصور 4 و13). استولى الملوك والحكام فيما بعد على بعض هذه الرموز. إن إحدى أقدم الأشكال التصويرية التي تربط الحاكم مع شجرة الحياة هو تمثال حاكم لغاش، غوديا (Gudea) (2275–60 قبل الميلاد) وهو يحمل جرة توزِّعُ ماء الحياة في الوضعية نفسها للإلهة عشتار في منحوتة من ماري (انظر الصورة 12). وتُظهر مسلة أورنامو (Urnammu) التي من أور الملك الذي يعتلي العرش جالساً أمام إناء شرابٍ تنمو منه شجرة الحياة. وتصوّر لوحة جداريّة من قصر في ماري تنصيب الملك زمري ـ ليم (Zimri-Lim) من قبل الإلهة عشتار. ويُظهر جزء سفليّ شَكْليْ امرأتين تشبهان الإلهة تعتمران التاج المميّز، وكلٌّ منهما تحمل إناء يتدفق منه الماء في أربعة أنهار كبيرة. ومن كلّ إناء تنبثق شجرة حياة[33].

تستمرّ الصورة على مدى ألفي عام تقريباً. نجدها على أختام متنوّعة (انظر الصورتين 18 و20)، وعلى منحوتات الجدار التذكاري لقصر أشوربانيبال في أشور، المبني في القرن السابع قبل الميلاد، ونراها في لوحة جداريّة تصوّر الملك والملكة يحتفلان داخل تعريشة (مكان مظلل بالأغصان المتشابكة في حديقة) (انظر الصورة 22). إن موضوع الملك وحاشيته أو بعض الشخصيات الأسطورية من الأرواح الحارسة التي تسقي شجرة الحياة يظهر في عدد من مجسّمات القصر

---

(33) Anton Moortgat, *Die Kunst des alten Mesopotamien: Sumer und Akkad* (Köln: [n. pb.], 1982), Stele of Urnammu, vol. 1, p. 117 and p. 127, pictures 196, 203, and Mari murals are on pp. 121-22.

(34) John Gray, *Near Eastern Mythology* (London: [n. pb.], 1969), pp. 62-63,

إن الموضوع معالج أيضاً في: G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (Uppsala: Uppsala Universitets Arsskift, 1951), no. 4, and Ilse Seibert, "Hirt-Herde-König," *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, no. 53 (1969).

(انظر الصور 18-20)[34]. كان الرمز واسع الانتشار أيضاً في كنعان، حيث رُمز لإلهة الخصب عشيراه، بشجرة متقنة الأسلوب. وكانت عبادتها، التي كانت شعبية في إسرائيل أثناء الحقبة الأبوية، تحدث في بستان[35].

وتجدر الإشارة من أجل أهدافنا إلى الاتجاه العام لتطوّر هذا الرمز، الذي يلائم نموذج الهيمنة الأبوية الذي كشفنا عنه الغطاء سابقاً.

في البداية، كانت شجرة الحياة، بثمارها ـ الكاسيا، الرمان، البلح والتفاح ـ تُربط بالإلاهات الخصب. وفي زمن تطوّر النظام الملكيّ، اغتصب الملوك بعض الخدمات المقدمة للإلهة ومعها بعض سلطتها، وصاروا يُصوّرون برموز ترتبط بها: يحملون إبريق ماء الحياة؛ يسقون شجرة الحياة. ومن المرجّح أكثر أن هذا التطوّر تزامنَ مع التغيّر في مفهوم إلهة الخصب: أعني أنه يجب أن تحصل على شريك ذكر لكي تستهلّ خصبها. وهكذا يصبح ملك الزواج المقدس الملك «الذي يسقي» شجرة الحياة. إن هذا الانتقال مدهش بخاصة في الأجزاء السفلية من قصر أشوربانيبال في نينوى، التي تكشف عن التغيرات في تعريفات الجنس على نحو دراميّ تماماً. فالملك وخدمه ضخام؛ ومُصَوّرون كمحاربين بعضلات ناتئة وبكامل أسلحتهم. لكنَّ الملك يحمل إناء سقاية، يبجّل مبدأ الخصب المرموز إليه في شجرة الحياة. ومن الجليّ أن مركز القوة انتقل من الأنثى إلى الذكر، ولكن مملكة الإلهة لا يمكن تجاهلها؛ يجب أن تُشرّف وتُهدّأ.

تأثرت الرموز العبرية كثيراً بتراث بلاد ما بين النهرين

---

(35) André Lemaire, "Who or What Was Yahweh's Asherah?," *Biblical Archaeology Review*, vol. 10, no. 6 (Nov./ Dec. 1984), pp. 42-51.

وبتراث جيران إسرائيل الكنعانيين. ففي قصة السقوط نرى جميع العناصر الرمزية للتراث مُحوَّلة بشكل جوهريّ.

في القصة التوراتية ثمة شجرتان: شجرة الحياة وشجرة معرفة الخير والشرّ: «(...) شجرةَ الحياة في وسط الجنة، وشجرةَ معرفة الخير والشرّ أيضاً» (التكوين 2: 9). إن الإشارة الثانية غامضة نوعاً ما وتجعلها تظهر كأن المعنيين اندمجا في رمز واحد: «من جميع شجر الجنّة تأكل أكلاً، وأمّا شجرة معرفة الخير والشرّ فلا تأكل منها، لأنّك يوم تأكل منها موتاً تموت». (سفر التكوين 2: 16 - 17). وبما أن الأكل من شجرة الحياة غير محرّم هنا، يمكن أن يفترض المرء أن الشجرتين صارتا مندمجتين. ولكن في (سفر التكوين 3: 22) يفصل الله بين الشجرتين ويطرد آدم وحوّاء من الجنة «خشية أن يمدّ يده، ويقطف أيضاً من شجرة الحياة، ويأكل، ويحيا إلى الأبد»[36].

---

(36) ثمة أدبيات هائلة من التأويل لهذا النص، الذي لا نستطيع تفسيره هنا. ثمة رأيان مختلفان عن موضوع الشجرتين أو الشجرة الواحدة في: Speiser, *The Anchor Bible: Genesis*, p. 20,

يقترح سبيسر بأن النص الأصلي لم يشر إلا إلى شجرة المعرفة. يلفت الانتباه أيضاً إلى مقاطع ملحمة جلجامش وقصة آدابا (Adaba) التي ناقشناها. إن تحليله يدعم تحليلي حول المعاني الجنسية الضمنية لـ «معرفة الخير والشر»، انظر: Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 26-28,

يؤكد على أهمية ما يعتبره تحولاً متعمداً من شجرة الحياة إلى شجرة المعرفة. ويرى فيه فصلاً متعمداً للكتاب المقدس عن الانشغال في التنقيب والبحث في مسألة الخلود في أدب بلاد ما بين النهرين. وهو يفتكر ان معنى الكتاب المقدس هو "ليس السحر... وإنما العمل الإنساني هو الحياة ذات معنى".

ويناقش آرثر أونغناد الشبه بين شجرتي الفردوس وأشجار بوابة قصر رب السماء في أسطورة بلاد ما بين النهرين، إحداهما شجرة الحياة، والأخرى شجرة الحقيقة والمعرفة. ويشرح أونغناد أن غموض مقطع الكتاب المقدس هو بالقول، إنه يدل على أن الطريق إلى شجرة المعرفة يكون غير شجرة الحياة والرب، يمكنهم، بعد ذلك، أن يدعوا بغير حق ويتحلوا سر الخلود، المحفوظ للرب. ولمنع حصول ذلك، طرد آدم وحواء من الفردوس.

إن المعرفة المحرّمة على البشر في القصة التوراتية هي ثنائية الطبيعة: إنها معرفة أخلاقية، معرفة الخير والشرّ، وهي معرفة جنسية. حين يحصل البشر على معرفة الخير والشرّ، يضعون على عاتقهم الالتزام باتخاذ قرارات أخلاقية، بعد أن فقدوا براءتهم ومعها قدرتهم على تنفيذ وصية الله من دون اعتبارات أخلاقية. إن البشر ساقطون، وفي هذا الفعل الذي يكتسبون فيه مستوى أعلى من «المعرفة»، يحملون عبء التمييز بين الخير والشرّ واختيار الخير لكي ينجوا. إن المظهر الآخر من المعرفة هو المعرفة الجنسية؛ الموضّحة في السطر الذي يصف إحدى عواقب السقوط، «وعلما أنهما عُرْيانان» (سفر التكوين 3: 7). إلا أنّ عواقب خطيئة آدم وحواء تقع بوزن غير عادل على المرأة. ذلك أنّ عاقبة المعرفة الجنسية هي فصل الجنسانية الأنثوية عن التناسل. يزرع الله البغضاء بين الأفعى والمرأة (سفر التكوين 3: 15). وفي السياق التاريخي لأزمنة تأليف «سفر التكوين»، كانت الأفعى تُربط على نحو جليّ بإلاهة الخصب وتمثلها رمزياً. هكذا، وبأمر من الله، مُنعتْ الجنسانية الحرة والمنفتحة لإلهة الخصب عن المرأة الساقطة. وإن الطريقة التي كان عليها أن تعبّر فيها عن جنسانيتها هي الأمومة. فقد عُرِّفَتْ جنسانيتها لكي تخدم وظيفتها الأمومية، واقتصرت على شرطين: يجب أن تكون خاضعة لزوجها، وستنجب أولادها وهي تتألّم.

بقيت شجرة الحياة، في مركز الجنة. ما كان متضمّناً في تذوق الرجل والمرأة للثمرة المحرّمة لشجرة المعرفة هو أنهما سيتوقان إلى اكتساب لغز شجرة الحياة، معرفة الخلود، المحفوظة لله. إن ذلك المعنى المتضمّن موضّح في الأمْر الذي يُحرّم الثمرة وفي عقاب الربّ «لأنك تراب، وإلى ترابٍ تعود» (التكوين 3:19) إن التطلّع إلى معرفة الله غرور مطلق عقوبته الفناء. ولكنّ الله رحيم وشاف،

بالتالي في عقوبة حوّاء مظهر علاجيّ. فُصلَ الخلقُ مرة واحدة وإلى الأبد (ومعه سرّ الخلود) عن التناسل. إنّ الخلق محفوظ لله؛ وتناسل البشر هو نصيب النساء. واللعنة على حواء تجعله حظاً مؤلماً وخاضعاً.

ثمة جانب آخر في قصة السقوط. فلعنة الله على آدم تنتهي بالحكم عليه بالفناء. ولكن في السياق نفسه يعاود آدم تسمية زوجته حوّاء لأنّها كانت «أم الأحياء كلّهم». هذا هو الاعتراف العميق بأنه يكمن فيها الخلود الوحيد الذي يمكن أن يتطلع إليه البشر: خلود النسل. هنا يكمن المظهر التخليصيّ للعقيدة التوراتية لتقسيم العمل بين الجنسين: ليس فقط أن الرجل سيعمل بعرق جبينه والمرأة ستلد في الألم، ولكن الرجال والنساء الفانين يعتمدون على الوظيفية التخليصية المانحة للحياة للأم كخلود وحيد لهم.

كان الفعل الأول لآدم الساقط هو إعادة تسمية حواء أو بالأحرى إعادة تأويل معنى اسمها. يمكن حواء الساقطة أن تحصل على الأمل والشجاعة من دورها التخليصيّ كأمّ، ولكنّ هناك شرطين يحدّدان خياراتها ويحدّانهما، وكلاهما مفروض عليها من الله: يجب أن تُفصل عن الأفعى، ويحكمها زوجها. إذا فهمنا أنّ الأفعى رمز إلهة الخصب القديمة، فإنّ هذا الشرط جوهريّ لتأسيس التوحيديّة. سيتردد صداه ويُعاود تأكيده في العهد: سيكون هناك إله واحد فقط، ويجب أن تُرمى إلهة الخصب بعيداً كشرّ، وتُصبح رمز الخطيئة. لسنا بحاجة إلى جهد تحليلي لكي نقرأ هذا كشجب من يهوه للجنسانية الأنثوية الممارسة بحرية واستقلالية وحتى بقداسة.

إن الشرط الثاني، هو أنّ حوّاء، لكي تُشرّف كمانحةٍ للحياة، يجب أن يحكمها زوجها. إنّه قانون النظام الأبوي، وهو هنا مُعرّف بوضوح وحاصل على الموافقة الإلهية. وقد رأينا تطوّراً أبكر يقود

نحو تعريف كهذا في شريعة حمورابي وفي قانون الفترة الوسطى الأشورية رقم 40. نراه هنا في شكل مرسوم إلهي مدموجاً بشكل كامل في نظرة دينية إلى العالم، بالغة القوة.

رأينا كيف أُجيب عن السؤالين الأساسيين: «من يخلق الحياة؟» و«من يتحدث مع الرب؟» في ثقافات مختلفة، وأظهرنا كيف أن الجواب عن السؤالين في **العهد القديم** أكّد سلطة الذكر على الأنثى.

وعن سؤال: «من أحضر الخطيئة والموت إلى العالم؟»يجيب «سفر التكوين»: «المرأة، في تحالفها مع الأفعى، التي ترمز للجنسانية الحرة». وتماشى مع تفكير كهذا أن النساء يجب أن يُقْصين من المشاركة الفعالة في جماعة العهد، وأن رمز تلك الجماعة ذاته وذلك الميثاق مع الله يجب أن يكونا رمزاً ذكرياً.

مثّل تطوّر التوحيد في «سفر التكوين» تقدّماً هائلاً للبشر في اتجاه الفكر التجريدي وتعريف رموز صالحة كونيّاً. وكان حصول هذا التقدّم في خلفية اجتماعية، وفي ظروف قوّت النظام الأبوي وأكّدتهُ حدثاً مأسويّاً في التاريخ. وحصلتْ سيرورة صناعة الرموز نفسها في شكلٍ همَّشَ النساء. بالنسبة إلى الإناث، مثّل «سفر التكوين» تعريفهنّ ككائنات مختلفة جوهريّاً عن الذكور؛ وأعيد تعريف جنسانيتهنّ كمفيدة وتخليصيّة داخل حدود الهيمنة الأبوية فقط؛ وأخيراً تم الاعتراف بأنّهن أُقصينَ عن كونهنّ قادرات بشكل مباشر على تمثيل المبدأ الإلهيّ. إن ثقل القصة التوراتيّة بدا وكأنّه يصدر مرسوماً بأنه بمشيئة من الله تم تضمين النساء في عهده عبر توسط الرجال فحسب. هنا اللحظة التاريخية لموت الإلهة الأم وحلول الإله الأب والأم المجازية مكانها تحت النظام الأبوي.

الفصل العاشر

رموز

تستندُ الحضارةُ الغربيّة إلى الأفكار الأخلاقية والدينية المعبّر عنها في **التوراة**، وإلى الفلسفة والعلم، كما طُوِّرا في اليونان القديمة. وقد بيّنّا في الفصول السابقة، ورأينا، كيف أن النساء حُرِمْنَ وأقصين من المشاركة في هذا التقدّم الكبير، الذي تمثّل في قيام البشرية بقفزة نوعيّة إلى الأمام في قدرتها على تشكيل مفهومات عن أنظمة رمزية تشرح العالم والكون. ولكي نشرحَ المعاني الضمنية لهذه الحقيقة بشكل كامل نحتاج إلى أن نناقش، بإيجاز، أهمية إبداع الرموز.

إن البشر، مثلهم مثل الحيوانات، يحافظون على أنفسهم، ويواصلون ولادة النوع، ويبدعون المأوى لأنفسهم، وسلالتهم. وعلى عكس الحيوانات، يخترع البشر أدواتٍ، يبدّلون البيئة، يتأملون أخلاقيّتهم الخاصة، يقومون ببناءات ذهنية لكي يشرحوا معنى وجودهم وعلاقته مع الفوق طبيعي. وبعد صناعته للرموز، وإبداعه للغات والأنظمة الرمزية، أصبح الإنسان العاقل إنسانياً بحقّ. يقول إيريك فروم (Erich Fromm): «إن الكائنات

البشرية أنصاف حيوانات وأنصاف رموز»[1].

ويقول إرنست بيكر:

> للإنسان هويّة رمزية تُخرجه بحدّة من الطبيعة. إنه ذاتٌ رمزيّة، كائن له اسمٌ، وتاريخ حياة. إنه مبدعٌ يتمتّع بعقلٍ يحلّق لكي يتأمّل الذرات واللانهاية، يستطيع أن يموضع نفسه خيالياً في نقطة في الفضاء ويتأمّل كوكبه منذهلاً... مع ذلك، وفي الوقت نفسه... إن الإنسان دودةٌ وغذاء للديدان... جسده ماديّ... وهذا غريب بالنسبة إليه بطرق كثيرة، إنه الكائن الأكثر غربة ومقتاً بحيث يتألّم وينزف ويتآكل ويموت. إن الإنسان منقسم إلى اثنين[2].

وجد الإنسان (الذكر) طريقة للتعامل مع هذه المعضلة الوجوديّة عبر عزو قوة صناعة الرموز إلى نفسه وتناهي الحياة ـ الموت ـ الطبيعة إلى المرأة. يقول بيكر إنه بهذا الانقسام «ينشد الإنسان السيطرة على السيرورات الغامضة للطبيعة كما تتجلّى في جسده. لا يمكن السماح للجسد بأن يمتلك السيطرة عليه»[3].

قبل كلّ شيء، إن الكائنات البشرية معنيّة بالخلود. فالرغبة بنجاة المرء من موته كانت القوة الوحيدة المهمة التي ترغم البشر على تسجيل الماضي والحفاظ عليه. فصناعة التاريخ هي سيرورة يُسجِّل بوساطتها البشر الماضي ويعاودون تأويله لكي يمنحوه للأجيال المستقبلية. ولم يكن فعل هذا ممكناً إلا بعد أن تعلّم الناس كيف يتلاعبون بالرمز.

---

(1) Erich Fromm, *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil* (New York: [n. pb.], 1964), pp. 116-17.

(2) Ernest Becker, *The Denial of Death* (New York: [n. pb.], 1973), p. 26.

(3) Fromm, Ibid., p. 32.

حدث هذا التطوّر في بلاد ما بين النهرين مع ابتكار الكتابة، حوالى 3100 قبل الميلاد. وسبقَ تطوّرُ نظامٍ للتدوين الرمزي للأرقام اختراعَ الكتابة. وحصلَ هذا التقدم في مَجرى الأعمال والأنشطة التجارية. وقد بيّنّا كيف أنّ هذه الأنشطة تركّزت في الهياكل وفي البلاطات، وكيف أن النخب الحاكمة، في تأسيسها للمجتمع الطبقيّ، سطتْ على النظام الرمزي. وقد قلتُ إنّ المجتمع الطبقيّ بدأ بهيمنة الرجال على النساء، وتطوّر إلى هيمنة بعض الرجال على الرجال الآخرين، وعلى جميع النساء. وأدخلتْ سيرورة الفرز الطبقي وضعاً وُجد سابقاً من الهيمنة الذكرية على النساء، وهمّشتْ النساء في تشكيل أنظمة الرمز. ولكن، وكما رأينا، فقد استمرّت الأنظمة الأقدم للتفسيرات الرمزية والميتافيزيقية على مدى قرون، وفي تلك الأنظمة، كان للنساء حصتهنّ في التمثيل والقوة الرمزية. إنّ إقصاء النساء من إبداع أنظمة الرمز تمأسس على نحو كامل مع تطوّر التوحيد.

شكّل التوحيد العبري مفهوماً عن كون خلقته قوّة واحدة هي إرادة الله. إن مصدر الخلق، إذاً، هو الإله اللامرئيّ الذي لا يُوصف. خلق الذكر والأنثى بطريقة مختلفة على نحو دالّ، من مادتين مختلفتين، رغم أن كليهما نُفخت فيه الحياة من نَفَسه الإلهيّ. ولم يصنع العهود والمواثيق إلا مع الذكور. وقد عبّر الختان كرمز للعهد عن هذه الحقيقة.

لا يستطيع أحد أن يتوسّط بين الله والبشر سوى الذكور. وقد عُبّر عن ذلك رمزيّاً في الكهانة الذكرية الشاملة، والطرق المتنوّعة في إقصاء النساء من الطقس الديني الأكثر جوهرية ومعنى، أي من تشكيل المجموعة المطلوبة للطقس الديني؛ وعزلهنّ في الهيكل؛ ومنعهنّ من المشاركة الفعّالة في خدمة الهيكل... إلخ. وقد حُرمت

النساء من المدخل المتساوي إلى تعلّم الدين والكهانة، وبذلك حُرمن من القدرة على تأويل وتبديل نظام الإيمان الديني.

رأينا كيف أنّ التناسل والخلق فُصلا في إبداع التوحيد. فمباركة الله لمنيّ الرجل الذي يُزرع في الإناء المستسلم لرحم المرأة عَرَّفتْ رمزياً العلاقة بين الجنسين في ظلّ النظام الأبويّ. وفي قصة السقوط، صارت المرأة، وعلى نحو أكثر تحديداً، جنسانيّتها، رمْزَ الضّعف البشري ومصدر الشرّ.

إن التوحيد اليهودي والديانة المسيحية التي بُنيتْ على أساسه، منحا الرجل هدفاً ومعنى في الحياة عبر وضع كلّ حياة في خطة إلهية أكبر تكشّف أنها تقود الرجل من السقوط إلى الخلاص، ومن الفناء إلى الخلود، ومن رجل ساقط إلى مسيح (مُخلِّص مُنتظر). وهكذا، نرى في **التوراة** تطوّر أوّل فلسفة للتاريخ. فقد مُنحتْ الحياة البشرية معنى عبر تكشّفها في السياق التاريخيّ، الذي يعرِّف سياقه بأنه تنفيذ هدف الله وإرادته. إن الإنسان، الذي وُهب إرادة حرّة وأرشده الكتاب المقدّس، كما يفسّره كهّان ذكور، يستطيع أن يحقّق مصيره بنشاط ويؤثر في السيرورة التاريخية. يؤوّل الرجال كلمة الله؛ ينفّذ الرجال الطقس، الذي يربط رمزيّاً الجماعة البشريّة بالله. إن مدخل النساء إلى هدف إرادة الله وإلى كشف التاريخ غير ممكن إلا عبر توسّط الرجال. هكذا، وبحسب **التوراة**، إنّ من يحيا ويتحرّك في التاريخ هم الرجال.

في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد تطوّر بحث تاريخيّ له طبيعة علمانية وازدهر في اليونان. ومع كتابات كلٍّ من ثوسيديدس (Thucydides) وهيرودوت (Herodotus) صار تدوين التاريخ وتأويله منفصلين عن الفكر الديني، كما انفصل العلم والفلسفة. ولكن بناء التاريخ كان مُنتجاً ذكريّاً وسيبقى هكذا 2500 سنة أخرى.

إن التعريفات الأساسية لرموز الجنس في **العهد القديم** أكملت في زمن سقوط القدس والسبي البابلي في القرن السادس قبل الميلاد. ورغم أننا لا نقدر على معالجة التطورات في اليونان في الفترة نفسها بالتفصيل، من المهمّ أن ننظر بإيجاز إلى تطوّر الفكر والفلسفة اليونانيين، الذي يشكّل الجذر الثاني لمنظومة الأفكار في الحضارة الغربية. سأحذف من الاعتبار نظام الرمز الثالث المهم: العلم وأصله في فكر الشرق الأدنى والفكر اليوناني، لأنه يقع خارج نطاق هذا الكتاب ويتجاوز قدرتي وتدريبي. ولكن تجدر الإشارة أنّ العلم قد تطوّر بطريقة لم تكن فيها النساء متضمنات في جماعة المشاركين والمبدعين، رغم أنه كانت هناك مُزاوِلات إناث استثنائيات في الحساب في العالم القديم[4].

وكما كانت الحالة في بلاد ما بين النهرين وإسرائيل، كانت اليونان من القرن الثامن حتى القرن الخامس قبل الميلاد مجتمعاً أبوياً. ورغم أنه كان هناك بعض الجدل في تدوين التاريخ حول درجة العزل المحليّ للنساء المحترمات والمجالات المنفصلة التي عاش فيها الرجال والنساء، فإن حقيقة خضوع النساء القانوني والاجتماعي غير قابلة للجدل[5].

---

(4) من أجل تحليل نسوي للمشكلة، انظر: Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven: [n. pb.], 1985).

(5) انظر: A. W. Gomme, "The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries," *Classical Philology*, vol. 20. no. 1 (January 1925), pp. 1-25, and Donald Richter "The Position of Women in Classical Athens," *Classical Journal*, vol. 67, no. 1 (Oct. / Nov. 1971), pp. 1-8.

إن تعميماتي الخاصة تستند إلى: Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves* (New York: [n. pb.], 1975), chap. 4; Marylin B. Arthur, "Origins of the = Western Attitude Toward Women," in: John Peradotto and J. P. Sullivan, eds.,

أُقصيتْ النساء في أثينا من المشاركة في الحياة السياسية للمدينة وكنّ قانونياً شخصيات ثانوية طول الحياة تحت وصاية ذكر. إن الممارسة المشتركة للرجال في سن الثلاثين في تزوّج فتيات مراهقات بين الثالثة عشرة والتاسعة عشرة عزّزت الهيمنة الذكرية في الزواج. وقد تم تقييد النساء بحدّة في حقوقهنّ الاقتصاديّة، ولكن نساء الطبقات الأغنى كنّ محميات نوعاً ما في الزواج بفقرة شرطية مفادها أن مهورهنّ تُعاد إلى أسرهنّ التي وُلدن فيها في حالة الطلاق. كانت الوظيفة الرئيسية للزوجات هي إنتاج ورثة ذكور والإشراف على منازل أزواجهنّ. وكان كثير من الطفلات الإناث يُتخلّى عنهن عند الولادة ويتركن ليَمُتن، وكان الذي يتّخذ قراراً حيال مصيرهنّ هو الأب. وقد فُرضتْ الطهارة قبل الزواج وأثناءه بصرامة على النساء، ولكن أزواجهنّ كانوا أحراراً في التمتع بممارسة الجنس مع نساء من طبقة أدنى، ومحظيّات إغريقيات، وعبدات وغلمان. كانت النساء المحترمات يمضين معظم حياتهنّ داخل المنزل، بينما كان رجال طبقتهنّ يمضون معظم وقتهم في الأمكنة العامة. وكان الاستثناء الأساسيّ من الحجز المنزلي لنساء الطبقة الوسطى هو عبر مشاركتهن في الاحتفالات الدينية والعبادات وحضورهنّ حفلات الزفاف والجنازات.

= *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers* (Albany: [n. pb.], 1984), pp. 31-37; Helene P. Foley: "The Conception of Women in Athenian Drama," in: *Reflections of Women in Antiquity* (New York: [n. pb.], 1981), pp. 127-132; S. C. Humphreys, *The Family, Women and Death: Comparative Studies* (London: [n. pb.], 1983), pp. 1-78; Victor Ehrenberg, *From Solon to Sokrates: Greek History and Civilization During the Sixth and Fifth Centuries B.C.* (London: [n. pb.], 1973); Victor Ehrenberg, *The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy* (Oxford: [n. pb.], 1951), pp. 192-218, and Ivo Bruns, *Frauenemanzipation in Athen, ein Beitrag zur attischen Kulturgeschichte des fünften und vierten Jahrhunderts* (Kiliae: [n. pb.], 1900).

طوّر المجتمع اليوناني دولة المدينة المحاطة بمزارع مستقلة التي يحكمها حكّام وقوانين إلى شكلها الأعلى. وفي الحقبة القديمة (القرنان الثامن والسابع)، التي كانت في اليونان عصرَ الحديد، أثّر تطوّرٌ عسكريٌّ مهمٌّ في البنيتين الاجتماعية والسياسية للمجتمع. فالمشاة اليونانيون، الذين اعتمدوا على الهُبْليت (hoplite)، وهو المحارب الأثينيّ من المشاة المدجّج بالسلاح، والمنظّم في كتائب محكمة، استُبدلوا بالخيالة كقوة حاسمة في ساحة المعركة. كان الهبْليت مواطناً ـ جنديّاً، من مرتبة المزارعين الموسرين والطبقة الوسطى، الذي كان يجهّز سيفه ورمحه وخوذته ودرعه. كانت حياته ونجاحه العسكريّ يعتمدان على عمل الفريق داخل الكتيبة، مما ولّد روحاً من المساواة، والمسؤولية والانضباط. وقد قوّضتْ هيمنته التفوّق الأرستقراطيّ لحقبة أقدم وولّدت مفهومات ديمقراطية داخل المدينة والجيش. وكما عبّر أحد المؤرّخين عن ذلك: «كانت الكتيبة هي المدرسة التي صنعت دولة المدينة اليونانية». يقول وليام. هـ. ماكنيل (William H. McNeill):

> إن الحقّ بصوتٍ في الشؤون العامة، الذي كان حكراً على النبلاء، توسّع لكي يتضمن جميع المواطنين الذين يملكون وسائل لتجهيز أنفسهم كأعضاء في الكتيبة. وبقيَ «امتياز الهبْليت» مثلاً أعلى محافظاً لكثير من المدن اليونانية في القرن الخامس وما بعد[6].

هذا يعني، أنّ المواطنة قد عُرِّفتْ مرة أخرى، بالمصادفة وعلى الأرجح على نحو غير مقصود، في البداية، بأنها تُقصي النساء. وإذا كان للديمقراطية أن تُبنى على مفهوم المواطن ـ الجندي، فإنّ إقصاء

---

(6) William H. McNeill, *The Rise of the West: A History of the Human Community* (Chicago: Mentor Books Edition, 1963), both quotes, p. 221.

كهذا بدا حتمياً ومنطقياً. ولكنّ المجتمع الإسبارطيّ، الذي تأثّر بدوره بتطوّر كتيبة الهبْليت، تحرك في اتجاه قمع جميع علامات اللامساواة والاختلاف وحوّل نفسه إلى دولة عسكرية من المتساوين. إن الشريعة الإسبارطية التي دُوِّنتْ في عهد لايكورغوس (Lycurgus) في القرن السابع بقيت من دون تغيير على مدى التاريخ الإسبارطيّ. وعبّرتْ عن مفهوم مفاده أن إنجاب الأطفال مهم كخدمة للدولة مثله مثل خدمة المحارب في قانون سمح بأن يُنقش اسم المتوفّى على الضريح فقط إذا مات في حرب أو إذا كان امرأة ماتت أثناء الولادة. كانت النساء الإسبارطيات منشغلات في الرياضة البدنية، وإدارة المنزل، وتنشئة الأطفال، بينما العمل المنزلي الوضيع وصناعة الألبسة تُركا للنساء غير الإسبارطيات. كانت جميع الفتيات يُربَّين حتى البلوغ، ولكنّ وأد الأطفال كان يُمَارس على الأطفال الذكور الضعفاء والمرضى. ففي إسبارطة لم يكن الزّنا محرّماً بشكل صارم كما في المجتمع الأثيني، وكان المجتمع الإسبارطي، في تشديده على الحاجة إلى محاربين أصحّاء، غير مبال بمسألة إن كان طفل قد وُلد على نحو شرعيّ أم لا. وفي تغايره الحادّ في مسائل القوننة الجنسيّة والحكومة، بدا المجتمع الإسبارطيّ ليونانييّ المدن الأخرى كأنه يمثّل خيار اتّجاه واضح: مساواة نسبيّة ومنزلة رفيعة للنساء ممتزجة مع الأوليغاركية واللاحرية إزاء القوننة الصارمة للمرأة ممتزجة بالديمقراطية. انعكس هذا الخيار في الفكر السياسيّ لكلٍّ من أفلاطون (Plato) وأرسطو[7] (Arisote).

أنشأ تطوّر الزراعة التجارية في دول المدينة الأيونيّة الذي استند

---

(7) إن تعميماتي حول المجتمع الإسبارطي تستند إلى: المصدر نفسه، ص 220،

Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, pp. 36-40, and Raphael Sealey, A *History of the Greek City States: 700-338 B.C.* (Berkeley: [n. pb.], 1976).

إلى تجارة قويّة في الزيوت والنبيذ مع مستعمرات بعيدة، تقسيماً طبقيّاً أكثر حدّة، إذ إنه أفسح المجال لنشوء طبقة وسطى ثريّة وطبقة بائسة من المواطنين المجردين من المُلكية والمزارعين الصغار. قاد هذا السخط في القرنين السابع والسادس إلى تأسيس الأنظمة الاستبدادية في كثير من المدن. أشار هذا، بالنسبة إلى أثينا، إلى الحاجة إلى تشريع تصحيحيّ، يقلّل من العداوة الطبقيّة وبالتالي يحمي الدولة. وأرستْ قوانين دراكو (Draco)، وصولون الأثيني (Solon of Athens) (تقريباً 640/ 635 إلى 560(؟) قبل الميلاد) أساس الديمقراطية في العصر الكلاسيكيّ.

انعكستْ النزاعات الطبقيّة وغياب الأمان لدى طبقتهم من المزارعين الفقراء الذين يصارعون لرفع أنفسهم إلى مستوى الطبقة الوسطى في الشعر الكاره للنساء للشاعر هسيود (Hesiod) وللشاعر سيمونيدس (Semonides) في القرن السابع قبل الميلاد. عبّر هسيود في **أشغال وأيّام** عن إنسان فقير، مُفرد، لم يعد يعتمد على عشيرته أو قبيلته من أجل الحماية ولكنه يتوقّع بأن يزيد ثروته عبر العمل الشاقّ والإدارة الحصيفة. وصار الكبح، والسيطرة على الذات، والتنافس تُرى كفضائل في هذا المشروع، بينما ملاحقة الأذواق المترفة والمتع الجنسيّة تهديد لاقتصاد الأسرة. إن كره هسيود للنساء خيالية وتوجيهية في آن. ففي مقارنته بين «الزوجة الجيّدة»، الطاهرة، والمجتهدة في العمل، المقتصدة والمبتهجة، وبين «الزوجة السيئة» وضع معايير لتعريف الجنس من قبل رجال طبقته، وعثر على كبش فداء ملائم لأشرار مجتمع زمنه. وفي صياغته الجديدة لأسطورة باندورا (Pandora)، أنجز ما أنجزتْهُ الأسطورة العبرية في قصة الخلق: أرجع سبب الشرّ في العالم إلى المرأة وطبيعتها الجنسيّة.

إنّ مبحث **أصل الآلهة وتحدُّرهم** لهسيود يعرّف ويفصّل صعود

إله العاصفة زيوس إلى المنصب الرئيسي في بانثيون الآلهة اليوناني. من المؤكد أن هسيود لم يخترع خرافة التحوّل، التي تشبه، نوعاً ما، أساطير من بلاد ما بين النهرين سبق أن ناقشناها، التي فيها يستولي الآلهة الذكور على السلطة من قوى العماء المرتبطة بإلاهات الخصب. يعكس **مبحث أصل الآلهة وتحدُّرهم** تغيّراً في مفهومات الجنس والمفهومات الدينية، حدث سابقاً في المجتمع اليونانيّ[8].

إن الصراع بين الآلهة، كما وصفه هسيود،عُبّر عنه بمصطلحات توتُّر ذكري ـ أنثوي وسُلالي. ففي الفترة الأسطورية الأقدم، حاول إله السماء أورانوس أن يقمع تمرداً ضدّ حكمه من قبل ابنه فحبس أولاده في رحم إلهة الأرض جيبا (Gaia). ولكنّ جيبا وابنها كرونوس يخصيان أورانوس ويطيحان به. خافَ كرونوس بدوره من أن يطيح به الأولاد الذين حملتْ بهم زوجته ريبا (Rhea) فقام بابتلاعهم واحداً واحداً. ولكن ريبا تخفي ابنها **زيوس** في كهف تحميه إلهة الأرض. حين كبرَ زيوس قاتل أباه وأطاح به واستولى على السلطة. ولكي يحمي نفسه، ابتلع زوجته، ميتس (Metis)، مانعاً إياها بهذه الطريقة من إنجاب ولد، وممتصّاً بهذا الفعل قوّتها التناسلية. هكذا استطاع زيوس أن يُنجب أثينا، التي انبعثتْ تامّة النموّ من رأسه. جاءت لترمز إلى قوى العدالة والنظام. يجب أن نشير هنا ليس إلى صعود الإله الذكر وإنما إلى استيلائه أيضاً على القدرة التناسلية، وهذا شبيه بالتعريفات الرمزية التي ناقشناها في «سفر التكوين».

---

(8) من أجل تأويل مختلف نوعاً ما عن عمل هسيود ومعناه بالنسبة إلى المرأة، انظر: John Arthur, "Origins of the Western Attitude Toward Women," in: John Peradotto and J. P. Sullivan, eds., *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, pp. 23-25,

من أجل أساطير الخلق، انظر: Robert Graves, *The Greek Myths* (New York: [n. pb.], 1959), vol. I, pp. 37-47.

إن قوّة وأهميّة هذا الحطّ الرمزي من منزلة الأم موضّح أكثر في مسرحية أسخيلوس (Aeschylus) **ربّات الانتقام**، المسرحية الأخيرة في ثلاثيته التي تحمل عنوان **أوريستيا** (*Oresteia*). أوّلَ عددٌ من النقاد **أوريستيا** قائلين إنها تشير إلى الدفاع الأخير لسلطة الإلهة الأم ضدّ النظام الأبويّ[9]. تتعلّق القصة بأحداث بعد قتل أغاممنون ابنته إفيجينيا (Iphegenia) قرباناً والتضحية بها، وهي التي استرضتْ آلهة الرياح وسمحتْ للأسطول اليونانيّ بالإبحار إلى طروادة والنصر. بعد عشر سنوات، ولدى عودته من طروادة، يُقْتل أغاممْنون، الذي عاد مع الأميرة الطروادية كاسّاندرا (Cassandra)، الآن محظيته وعبدته يُقتل، على يد زوجته كليتْمنسترا (Clytemnestra)، انتقاماً لمقتل إفيجينيا. إلا أنّ ابن كليتمنسترا، أوريستيس (Orestes)، الذي يعتبر جريمة أمّه تمرّداً ضد الملك، يقوم بقتلها، فتطارده ربّات الانتقام. لكي يتجنّب غضبهنّ يقول إنّ فعله مبرّر وأنهن يجب أن يطاردن أمّه بسبب جريمتها. تعذر ربّات الانتقام فعلها مؤكدات أوليّة حقّ الأمّ: «إن الرجل الذي قَتَلتْه ليس من دمها». يسأل أوريستيس: «ولكن هل أنا من دم أمّي؟» تشير ربات الانتقام إلى ما هو واضح: «أيها البائس الخسيس، لقد غذّتك في رحمها. هل تتبرّأ من دم أمّك؟» يجعل كاتب المسرحية أبولو (Apollo) يحلّ الجدل، مؤكداً حق النظام الأبويّ:

---

(9) انظر: Kate Millet, *Sexual Politics* (Garden Cit, N.Y.: [n. pb.], 1969), pp. 111-115, and Erich Fromm, "The Theory of Mother Right and its Relevance for Social Psychology," in: Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis* (Greenwich, Conn.: [n. pb.], 1970), p. 115,

أنا مدينة لاقتراح مقطع أسخيلوس إلى محاضرة ألقتها مارلين آرثر (Marylin Arthur)، بعنوان: «اليونان وروما: أصول الموقف الغربي من المرأة»، 1971. طُوّرتْ هذه المحاضرة فيما بعد إلى المقالة التي أوردتها أعلاه، ولكن المقاطع ذات الصلة لم تكن متضمنةً فيها.

إن الأمّ ليست والد الطفل

الذي يُدعى ابنها. إنّها المربيّة التي ترعى نموّ

البذرة الفتيّة التي زرعها الوالد الحقيقي، الذكر...

يطلب أبولو من الإلهة أثينا أن تبرهن على فكرته أكثر. تقول: «لم تنجبني أمٌّ. وبالتالي إنّ زعم الأب وسيادة الذكر في كل شيء... يربحان إخلاص قلبي». إنّ تصويت أثينا الحاسم، هو الذي يحرّر أوريستيس ويطرد ربات الغضب ومعهنّ مزاعم الإلهة الأم. لكن، ينبغي تهدئة المبدأ الأنثوي، لذلك مُنحت ربات الانتقام مسكناً مقدّساً وعُبِدْنَ كحارسات للشرائع.

عاودتْ عقيدة التناسل الذكري ظهورها في شكلها الأكثر تطوّراً في أعمال أرسطو. وفي هذا الشكل حصلتْ على تأثيرها المُحدِّد والمُشكِّل في العلم والفلسفة الغربيين. رفع أرسطو القصة المضادة للحقيقة لأصل الحياة الإنسانية من مستوى الأسطورة إلى مستوى العلم عبر جعلها تستند إلى نظام فلسفي واسع المدى. فنظريته في السببية افترضتْ أربعة عوامل تجعل الشيء ما هو: (1): العلّة المادّية؛ (2) العلّة الفعّالة (التي تمنحه الدافع)؛ (3) علّة صورية (تمنحه صورة)؛ و(4) التيلوس، الهدف الذي يصبو إليه. وتماشياً مع الفكر الفلسفي اليوناني، يعدّ أرسطو المادة أدنى في الأهمية من الروح. وفي تفسيره لأصل الحياة البشرية، عُزيت ثلاث من علل الوجود الأربع إلى إسهام الذكر في التناسل (المنيّ)، جاعلاً من العلة الرابعة، والأدنى، المادّيّة، إسهامَ المرأة. أنكر أرسطو بشدّة أن المنيّ يُسهم بأيّ مكوِّن مادّيّ في الجنين؛ فهو رأى أن إسهامه روحيّ، ومن هنا «أكثر قداسة». ذلك أن مبدأ الحركة الأول، أو العلّة الفعالة، التي بها ذاك الذي يأتي إلى الوجود هو ذكر، أفضل وأكثر قداسة من

المادة التي بواسطتها يأتي ما هو أنثوي(10). قال أرسطو إنّ الحياة خُلقت من لقاء المنيّ وما سمّاه الحيض، ما تطرحه الأنثى. وقد عرّف كلاً من المنيّ والطّمث على أنهما «منيّ» أو «بذرة»، مع فارق هو أن «الطمث منيّ غير نقيّ وبحاجة إلى إعداد»(11). اعتقد أرسطو أنّ كون دم الأنثى أكثر برودة منعه من إكمال التحوّل الضروريّ إلى منيّ. تجدر الإشارة أيضاً أنّ عطاء المرأة أو إسهامها أدنى من عطاء الذكر وإسهامه في كلّ نقطة من منظومته التفسيرية. يسلّم بأنّ الذكر فعّال والمرأة هامدة:

> إذا كان الذكر، إذاً، يمثّل الفعّال والنَّشِط، والأنثى، مَنظوراً إليها كأنثى، تمثّل الهامد، يتبع هذا أن ما تُسهم به الأنثى في منيّ الذكر ليس منيّاً بل مادة يعمل عليها المنيّ. هذه هي الحالة تماماً، لأن الطمث يمتلك في طبيعته قرابة مع المادة البدائية(12).

توسّع أرسطو في الفرق الجوهري والمهم بين الذكر الفعّال والجنس الأنثوي السّلبي. ومن دون أن يقدّم الكثير من الأدلة ليثبت زعمه، قال: «إذا... كان الذكر هو الذي يمتلك القدرة على صناعة روح حسّاسة، من المستحيل بالنسبة إلى الأنثى أن تولّد حيواناً من ذاتها وحدها»(13). وفي تناظر لاحق يصف السيروة على أنها صانع يصنع سريراً من الخشب أو كرة من الشّمع، من المرجّح أن الصانع هو الذكر، والمادة المادية هي إسهام الأنثى(14). تقول المؤرخة

---

(10) Aristotle: *The Works of Aristotle*, trans. by J. A. Smith and W. D. Ross (Oxford: [n. pb.], 1912), and *De Generatione Animalium*, II, 1 (732a, 8-10). Hereafter G.A.

(11) G.A. 1, 20 (728b, 26-27).

(12) G.A. I, 20 (729 a, 28-34).

(13) G.A. II, 5 (741a, 13-16).

(14) G.A. I, 21 (729b, 12-21).

ماريان كلاين هورويتز (Maryanne Clin Horowitz)، كتبت نقداً أنثوياً معمقاً عن أفكار عمل أرسطو تعلّق أنه من وجهة نظر أرسطو:

> تتولّى المرأة وظيفتها بكسل، حائضة بجسدها لكي تنجز تصميماً وخطة شخص آخر. إن مُنتج حيضها ليس لها. من ناحية أخرى، إنّ الرجل لا يحيض بل يعمل... ما عناه أرسطو هو أن الذكر، الرجل الصانع (homo faber)، الذي يعمل على المادة الجامدة وفق خطّة، مولّداً عملاً فنياً باقياً. تُسهم روحه في شكل وطراز الخلق[15].

مانحاً الأسبقية للذكر، ومن دون مزيد من الشرح، افترض أرسطو تدنّيَ التجهيز البيولوجيّ للمرأة، قائلاً إنّ هيمنة المبدأ الأنثوي مسؤول عن ولادة حيوانات مشوّهة. يُسجّل بين هذه أطفالاً لا يشبهون آباءهم ونساء، مستخدماً هذه اللغة: «إن الافتراق الأول (عن النمط) هو أنّ السلالة يجب أن تُصبح أنثوية بدلاً من ذكرية؛ وهذه ضرورة طبيعيّة»[16]. إنّ أرسطو أكثر وضوحاً هنا:

> (...) تماماً كما يولد أطفال الوالديْن المشوّهين مشوّهين وأحياناً لا، هكذا أيضاً، إنّ الصغار المولودين من أنثى هم أحياناً إناث وأحياناً أخرى ذكور بدلاً من ذلك. ذلك أن الأنثى ذكر مشوّه، والطّمث هو منيّ، إلا أنه غير نقيّ فقط؛ إذ إنّ هناك شيئاً واحداً لا يوجد فيه، وهو مبدأ الروح[17].

إن هذه التعريفات للنساء كذكور مشوّهين، مفرغين من مبدأ

---

(15) Maryanne Cline Horowitz, "Aristotle and Women," *Journal of the History of Biology*, vol. 9, no. 2 (Fall 1976), p. 197.

(16) G.A. IV, 3 (767b, 7-9).

(17) G.A. II, 3 (737a, 26-31).

الروح، غير معزولة ولكنها تتخلّل عمل أرسطو البيولوجي والفلسفي[18]. إن أرسطو متماسك تماماً في استنتاج أن التدني البيولوجي للمرأة يجعلها أدنى في قدرتها على التفكير، وقدرتها على اتخاذ القرارات. يتبع من هذا تعريف أرسطو للجنس ودمجه في تفكيره السياسي.

يستند البناء الذهني المهيب لأرسطو على أساس غائيّ. «إن طبيعة الشيء هي غايته. إذ إنّ ما هو الشيء حين يتطوّر بشكل كامل، ندعوه طبيعته، سواء كنا نتحدث عن رجل، حصان أو عائلة»[19].

إن وجهة نظر كهذه تجعل الفيلسوف ميّالاً إلى أن يستنتج انطلاقاً من ذلك الذي هو موجود، ويفترض كحقيقة مقرّرة كلّ ما يسلّم به مجتمعه جدلاً. هكذا «من الجليّ أنّ الطبيعة خلقتْ الدولة، وأنّ الإنسان حيوان سياسيّ بالفطرة»[20]. إنّ برهان أرسطو على هذا التأكيد يكمن في حقيقة أن الفرد، حين يُعزل، لا يكون مكتفياً ذاتيّاً. ومن أجل جعل الدولة تعملُ على نحو ملائم، يجب أن تحكمها العدالة، التي هي «مبدأ النظام في المجتمع السياسي»[21].

إن الدولة مؤلّفة من أُسَر، ولكي نفهم على نحو ملائم إدارة العائلة: «فإنّ الأجزاء الأولى والأصغر في الأسرة هم سيد وعبد، زوج وزوجة، أب وأطفال»[22]. ثم يناقش أرسطو أيضاً مؤسسة

---

(18) من أجل نقاش كامل لهذا الموضوع انظر: Horowitz, "Aristotle and Women," *passim.*

(19) Aristotle, *Politica,* trans. by Benjamin Jowett, in: W. D. Ross, ed., *The Works of Aristotle* (Oxford: [n. pb.], 1921), Hereafter Pol., 1, 2, 1252a, pp. 32-34.

(20) Ibid., 12531, pp. 1-2.

(21) Ibid., 1253a, pp. 39-40.

(22) Ibid., 1253, pp. 5-7.

العبودية ويصفها بأنها مثيرة للجدل. يجزم البعض بأنها منافية للطبيعة وبالتالي غير عادلة. لكنه يفنّد هذا مطوّلاً، قائلاً إن البعض يولدون لكي يَحْكموا، ويولد آخرون لكي يُحْكَموا. والسبب في هذا هو ما يراه انقساماً إلى طبيعتين: إن الروح هي الحاكم بالفطرة، والجسد هو المحكوم. وعلى نحو مشابه، يحكم الذهن الشهوات. «من الجليّ أنّ حكم الروح للجسم، وحكم الذهن والعنصر العقلانيّ للعاطفة، هو طبيعيّ وملائم... مرة أخرى، إن الذكر متفوّق، والمرأة أدنى بحكم الطبيعة؛ أحدهما يَحكم وآخر يُحكم؛ إنّ هذا المبدأ، نظراً للضرورة، يتوسّع ليشمل البشرية كلها»[23]. إن حكم البشر للحيوانات طبيعيّ على نحو مساو. «والواقع أنّ استخدام العبيد والحيوانات المروّضة ليس شديد الاختلاف؛ إذ كليهما بجسديهما يخدمان حاجات الحياة... من الواضح، إذاً، أنّ بعض الرجال هم أحرار بالفطرة، وبعضهم الآخر عبيد بالفطرة، وبالنسبة إلى هؤلاء إنّ العبودية اللاحقة ملائمة وصحيحة»[24].

يتابع **أرسطو** منطق حجّته واصفاً الطرق المختلفة التي يحكم بها زوجٌ عبيدَه، وزوجته وأطفاله، كون الفرق يعتمد على طبيعة الأشخاص الذين سيُحكمون. «ذلك أن العبد لا يملك ملكة تفكير مطلقاً؛ أما المرأة فتملك، ولكنها من دون سلطة، ويمتلكها الطفل، ولكنها غير ناضجة». وعلى نحو مشابه، إن طبيعتهما الأخلاقية مختلفة، «تتجلّى شجاعة الرجل في القيادة، وشجاعة المرأة في الطاعة»[25].

---

(23) Ibid., 1254b, pp. 4-6 and pp. 12-16.

(24) Ibid., 1245b, pp. 24-26; 1255a, pp. 2-5.

(25) Ibid., 1260a, pp. 11-13 and pp. 24-25.

إن نظرة أرسطو إلى العالم تراتبيّة وثنائية في آن. إن الروح تحكم الجسد؛ ويحكم الفكر العقلاني العاطفة؛ يحكم البشر الحيوانات؛ ويحكم الذكرُ الأنثى، والأسيادُ العبيدَ؛ ويحكم اليونانيّون البرابرة. إنّ كلّ ما يحتاجه الفيلسوف لكي يبرّر العلاقات الطبقيّة الموجودة داخل مجتمعه هو إظهار كيف أنّ كلّ المجموعات الخاضعة مصمّمة بـ «الفطرة» لكي تحتلّ مرتبتها الملائمة في الهرميّة. يعاني بعض الصعوبة في القيام بهذا في حالة العبيد ويعثر على الحاجة لتبرير خضوعهم وشرح لماذا هو «عادل». حدث إنّ هذا هكذا، لأنه حتى في ذروة الدولة الأثينية الديمقراطية كانت العبودية كمؤسسة لا تزال مثيرة للجدل بما يكفي كي تُطرح عليها الأسئلة. ويقول أرسطو إنه حتى بعض الذين يفترضون أنّ استعباد الأسرى مبرّر قانونياً، يسألون إن كان مبرّراً في حالة حرب غير عادلة. يقرّ الفيلسوف أن «هناك بعض الأساس لهذا الاختلاف في الرأي»[26]. ولكن ليس هناك فرق في الرأي بخصوص دونيّة النساء. وهكذا يستخدم أرسطو استعارة العلاقة المادية لكي يبرّر هيمنة السيّد على العبد. بما أن الأول يظهر «طبيعياً»، أي غير مثير للجدل وبالتالي عادلاً، فإنه يمكن أن يجعل الثاني مقبولاً.

إن المجتمع البشري مقسّم إلى جنسين: الذكر العقلاني، القويّ، الذي مُنح القدرة على التناسل، والمزوّد بالروح والملائم للحكم؛ والأنثى العاطفيّة وغير القادرة على السيطرة على شهواتها، والضعيفة، التي تقدّم فقط مادّة متدنيّة لعملية التناسل، وهي تخلو من الروح ومصمَّمة لكي تُحكم ولأن هذا هكذا، فإن حكم بعض الرجال على رجال آخرين يمكن تبريره بعزو بعض

(26) Ibid., 1255b, pp. 4-5.

الصفات التي تُعْزى إلى النساء. لا يفعل أرسطو سوى هذا. فالعبيد «بأجسادهم يخدمون احتياجات الحياة»، وكذلك تفعل النساء[27]. هكذا، يبرّر أرسطو الهيمنة الطبقيّة منطقياً في تعريفاته للجنس.

إن حقيقة أنّ الهيمنة الجنسية تسبق الهيمنة الطبقية وتكمن في أساسها متضمّنة ومتجلية في آن واحد معاً في فلسفة أرسطو. إنها متضمنة في خياره للاستعارات التفسيرية، الذي يسلّم جدلاً بأنّ جمهوره سيفهم «طبيعيّة» الهيمنة الذكرية على الإناث ويعدّ العبودية طبيعيةً إذا استطاع البرهنة على تناظره. وهي متجلّية في الطريقة التي يحدث فيها ثنائياته ويضفي قيمةً أكبر على ما يفعله الرجال (السياسة، الفلسفة، الخطاب العقلاني) من القيمة التي يُضفيها على ما تفعله النساء (خدمة حاجات الحياة). وهي أكثر تجلياً في الطريقة التي بُنيتْ فيها تعريفاته وادعاء حق على عرف متقادم للجنس في خطابه في السياسة. إن فكرته العظيمة والرائدة بأن «الإنسان هو بالفطرة حيوان سياسيّ» يتبعها على الفور تفسيرهُ بأن الدولة مصنوعة من عائلات فردية وأن إدارة المنزل تتماثل مع إدارة الدولة وتشكّل نموذجاً لها. ما يصفهُ هنا هو بالضبط التطوّر الذي كنّا نتعقّبه في مجتمع بلاد ما بين النهرين منذ بدايته: إن العائلة الأبوية هي الشكل الذي تتخذه الدولة القديمة. فالعائلة الأبوية هي الخليّة التي ينبثق منها الجسم الأكبر للهيمنة الأبويّة. وتشكّل الهيمنة الجنسية أساس الهيمنة الطبقية والعرقيّة.

إن منظومة أرسطو التفسيرية المهيبة والجسورة، التي شملتْ

(27) Ibid., 1254b, p. 25 and pp. 21-32,

تجدر الإشارة إلى أنّ أرسطو يمنح النساء، على عكس العبيد، «مَلَكة تفكير»، ولكنه يقول إنها من دون أساس.

وتجاوزَت معظم المعرفة التي كانت متوفرة في مجتمعه آنذاك، أدخلتْ المفهوم الأبوي للجنس حول دونيّة النساء بطريقة جعلته غير قابل للجدل ولامرئياً. إن تعريفات الطبقة، والملكية الخاصة، والتفسيرات العلمية نوقشت وظلّتْ تُناقش على مدى قرون فيما بعد على أساس فكر أرسطو، وكان تفوّق الذكور والهيمنة الذكرية أساساً جوهرياً لفكر الفيلسوف، وهكذا رُفعا إلى قوة القوانين الطبيعية. كان هذا إنجازاً هامّاً، واضعين في ذهننا التفسير المتناقض لقيمة الأنثى وإمكانياتها كما عبّر عن ذلك أرسطو في كتابيه **الجمهورية والشرائع**.

في الجزء الخامس من **الجمهورية**، يضع أفلاطون، بصوت سقراط، شروط تدريب الأوصياء، مجموعة قيادته النخبوية. يقترح سقراط أن النساء يجب أن يحصلْنَ على الفرصة نفسها كالرجال لكي يُدرَّبْنَ كحارسات. دعماً لهذا، يجادل بقوّة ضدّ جعل الفروق بين الجنسين أساساً للتمييز:

> (...) إذا كان الفرق [بين الرجال والنساء] هو أنّ النساء ينجبن الأطفال والرجال يسبّبون الولادة، فإنّ هذا لا يرقى إلى أن يكون برهاناً على أن المرأة تختلف عن الرجل نظراً لنوع التربية التي ستتلقاها؛ ويجب بالتالي أن نواصل التأكيد أن أوصياءنا وزوجاتهنّ يجب أن يكون لهم الاهتمامات نفسها[28].

يقترح سقراط التربية نفسها للصبيان والبنات، محرّراً النساء الحارسات من العمل المنزلي ورعاية الأطفال. ولكن هذه المساواة الأنثوية في الفرصة تخدم هدفاً أكبر: تدمير الأسرة. فهدف أفلاطون هو إلغاء الملكية الخاصة، والأسرة الخاصة، ومعهما المصلحة الذاتية في مجموعة قيادته، ذلك أنه يرى بوضوح أن الملكية الخاصة تولِّدُ

(28) Plato, *Plato's The Republic*, trans. by B. Jowett (New York: Random House, [n.d.]), p. 454.

العداء الطبقيّ واللاانسجام. بالتالي «يجب أن يمتلك الرجال والنساء طريقة مشتركة في الحياة... وثقافة مشتركة، وأطفالاً مشتركين؛ ويجب أن يراقبوا المواطنين بشكل مشترك»[29]. في كتاباته الفلسفية، قَبِلَ أرسطو ثنائية أفلاطون: الجسد إزاء الروح، وكذلك مفهومه عن اللامساواة الطبيعية للكائنات البشرية وظلم القوي الذي يحكم الضعيف. ولكنه لم يكن متأثّراً إلى أدنى درجة بأفكار أفلاطون (وسقراطه) عن النساء. ولو أنّه أقرّ بأفكار أفلاطون حول الموضوع وهدف إلى تفنيدها، لحملت آراؤه بالنساء قوة توجيهية أقلّ. لكن، بمعنى ما، إن التفافه حول أفكار أفلاطون مبرّر تماماً، ذلك أن أرسطو كان يكتب عن الدولة وعن الطبقة والعلاقات بين الجنسين كما وجُدوا بالفعل. تصوّر أفلاطون النساء كأنداد فقط من زاوية الدولة الفاضلة، الدكتاتورية الخيرية للأوصياء[30]. ويمكن أن تعمل بعض النساء كمتساويات بين نخبة منتقاة ومستولدة بعناية. ففي دولة مدينة ديمقراطية تستند إلى الاسترقاق، التي كتب أرسطو عنها، كان على التعريف ذاته للمواطنة أن يقصي كل من اعتُبروا أدنى: الهلُوت (القنّ) والعبيد والنساء. هكذا، إن العلم السياسي لأرسطو يُمَأْسس ويُعقْلن إقصاء النساء من المواطنة السياسية كأساس للدولة. إن ما استخدمته الحضارة الغربية على مدى قرون في علمها وفلسفتها

(29) المصدر نفسه، ص 466.

(30) إنّ هذا النقاش السريع لا ينصفُ بأية طريقة تعقيدات واحتمالات عمل أفلاطون لتوليد فكر حول إعتاق النساء. يحتاج الموضوع إلى استقصاء أكبر على يد مختصين. بنيْتُ تعميماتي على: Alban D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought* (New York: [n. pb.], 1940), esp. chaps. 10 and 11; Paul Shorey, *What Plato Said* (Chicago: [n. pb.], 1933); A. E. Taylor, Plato: *The Man and his Work* (London: [n. pb.], 1955), and Dorothea Wender, "Plato: Misogynist, Phaedophile, and Feminist," in: Peradotto and Sullivan, *Arethusa Papers*, pp. 213-228.

وعقيدتها الجنسيّة هو هذا الإرث وليس الفكر الطوباوي لأفلاطون.

وفي الوقت الذي صار فيه الرجال ينظّمون الكون وعلاقة البشر مع الإله رمزياً في منظومات تفسيرية رئيسية، صار خضوع النساء مقبولاً على نحو كامل بحيث إنه ظهر «طبيعياً» لكلٍّ من الرجال والنساء. ونتيجةً لهذا التطوّر التاريخيّ أدخلتْ الرموز والاستعارات الرئيسية للحضارة الغربية فرضيةَ خضوع المرأة ودونيّتها. ومع امرأة **التوراة** الساقطة، وامرأة أرسطو، كذكر مشوّه، نشهد بزوغ بنائين رمزيّين يؤكّدان ويفترضان وجود نوعين من البشر: الذكر والأنثى، وهما مختلفان في جوهرهما، ووظيفتهما، وإمكانياتهما. إن هذا البناء المجازيّ، «الأنثى الأدنى وغير التامّة»، صار متضمّناً في جميع المنظومات التفسيرية الرئيسية بطريقة جعلته يتخذ قوة وحياة كواقع. وعلى أساس الفرضية غير المفحوصة بأنّ هذا القالب يمثل الحقيقة، أنكرتْ المؤسسات حصول النساء على حقوق متساوية ومدخل إلى الامتيازات، وصار حرمان النساء من التعليم مبرّراً، وإذا افترضنا طهارة الإرث والهيمنة الأبوية على مدى ألوف السنين، فقد ظهر هذا الحرمان مبرّراً وطبيعيّاً. وبالنسبة إلى مجتمع منظّم أبويّاً، مثّل هذا البناء الرمزيّ عنصراً جوهريّاً في نظام الحضارة وبنيتها.

من الصعب المبالغة في تقدير أهمية هذا التطور بالنسبة إلى النساء. سنعالج بعض نتائجه في المجلد التالي، حين نستقصي ونناقش الطريقة التي أعاقت بها الفرضية المخبأة لدونيّة النساء وهيمنة الرجال في فلسفات الحضارة الغربية قدرة النساء على فهم موقفهنّ الخاصّ ومعالجته. ولكن يجب أن نشير، باختصار، إلى الطريقة التي بُنيتْ بها اللامساواة بين الرجال والنساء ليس في لغة وفكر وفلسفة الحضارة الغربية فحسب، ولكن في الطريقة التي صار بها الجنس نفسه استعارة تعرّف علاقات القوة بطريقة تجعلها غامضة ولامرئية.

الفصل الحادي عشر

نشأة النظام الأبويّ

إن النظام الأبوي هو خلقٌ تاريخيٌّ قام به الرجال والنساء في سيرورةٍ استغرقتْ 2500 سنة لكي تكتمل. وقد ظهر النظام الأبوي في شكله الأقدم في شكل الدولة القديمة. وكانت الوحدة الأساسية لتنظيمه هي الأسرة الأبوية، التي ولّدتْ باستمرار قواعدها وقيمها وعبّرت عنها. وقد رأينا كيف أثّرت تعريفات الجنس على نحو متكامل في تشكيل الدولة. لنراجعْ بإيجاز الطريقة التي صار فيها الجنس مُبْدعاً، ومعرّفاً، ومُؤسَّساً.

إن الأدوار وأنواع السلوك التي اعتُبرت ملائمة للجنسين عُبِّر عنها في القيم والعادات والقوانين والأدوار الاجتماعية. وقد عُبِّر عنها أيضاً، وعلى نحو هام جداً، في استعارات رئيسية، صارتْ جزءاً من البناء الثقافي والنسق التفسيري.

إن جنسانية النساء، المؤلفة من قدراتهنّ الجنسية والتناسلية وخدماتهنّ، سُلِّعتْ حتى قبل خلق الحضارة الغربية. ذلك أنّ تطوّر الزراعة في العصر النيوليثيّ ولّد «تبادل النساء» بين القبائل، ليس كوسيلة لتجنّب الحرب التي لا تتوقّف عبر تدعيم تحالفات الزواج فحسب، بل أيضاً لأنّ المجتمعات التي فيها نساء أكثر يمكن أن تُنتج

أطفالاً أكثر. وبالمقارنة مع الحاجات الاقتصادية لمجتمعات القنْص والجنْي، استطاع المزارعون أن يستخدموا عمل الأطفال لزيادة الإنتاج ومراكمة الفائض. وكان للرجال كمجموعة حقوق في النساء لم تمتلكها النساء كمجموعة في الرجال. وصارت النساء مورداً، يكسبه الرجال كما تُقتنى الأرض. وتُبودلت النساء، أو اشتُرين في عمليات الزواج لفائدة أسرهنّ؛ وفيما بعد، كنّ يُغْنمن في الغزوات، أو يُشترين كعبدات، وكانت خدماتهنّ الجنسية جزءاً من عملهنّ، وكان أطفالهنّ ملكية للأسياد. وفي جميع المجتمعات المعروفة كانت نساء القبائل المغزوّة هنّ أوّل من يُسْبينَ، أما الرجال فقد كانوا يُقتلون. وبعد أن تعلّم الرجال كيف يستعبدون نساء الجماعات التي كان يمكن تعريفها بأنها غريبة، تعلّموا كيف يستعبدون رجال تلك المجموعات، وفيما بعد، رجال مجتمعاتهم نفسها.

هكذا، إنّ استعباد النساء، الذي يمزج كلاً من العرقيّة والجنسانية، سبق تشكّيل الطبقات والاضطهاد الطبقيّ. وعُبِّر عن الفروق الطبقيّة، في بداياتها الأولى، وشُكِّلتْ من زاوية العلاقات الأبوية. فالطبقة ليست بناء منفصلاً عن الجنسانية؛ بالأحرى، إن الطبقة يُعبَّر عنها بمصطلحات جنسيّة.

كانت بنات الفقراء يُبَعْنَ للزواج أو الدعارة من أجل دعم المصالح الاقتصادية لأسرهنّ في مجتمعات بلاد ما بين النهرين، في الألفية الثانية قبل الميلاد. وكان بوسع بنات الرجال المالكين أن يطلبن ثمنَ عروس، تدفعه أسرة العريس، الذي كان في الغالب يمكّن أسرة العروس من تأمين زواج مربح مالياً لأبنائها، مما يحسّن موقع الأسرة الاقتصادي. إذا لم يكن بوسع زوج أو أب أن يدفع دينه، كان يمكن استخدام زوجته وبناته كرهن دينٍ، ويصبحن عبيد دَيْنٍ. وقد تأسّست تلك الأوضاع بقوة سنة 1750 قبل الميلاد بحيث

إن شريعة حمورابي قامت بتحسين حاسم في حصة المرهونين للدَّيْن عبر تخفيض فترة خدمتهن إلى ثلاث سنوات، وقد كانت سابقاً مدى الحياة.

استولى الرجال على نتاج تسليع النساء: ثمن العروس، سعر المبيع، والأطفال. يمكن أن يمثّل هذا على نحو جيّد جدّاً التراكم الأوّل للملكية الخاصّة. وصار استعباد نساء القبائل المغزوّة ليس فقط رمز مكانة للنبلاء والمحاربين فحسب، وإنما أيضاً مكّن الغزاة بالفعل من الحصول على ثروة ملموسة عبر الاتّجار بنتاج عمل النساء المستعبدات ونتاجهنّ التناسليّ الذي هو الأطفال العبيد.

يتحدّث كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss)، الذي ندين له بمفهوم «تبادل النساء»، عن تشييء النساء، الذي حصل نتيجة لهذا. ولكن ليست النساء هنّ من شُيِّئَ وسُلِّعَ، بل جنسانيتهنّ وقدرتهنّ التناسلية. إنّ هذا التمييز مهمٌّ. لم تصبح النساء «أشياء» أبداً، ولم يتمّ تصورهنّ هكذا. فالنساء، بصرف النظر عن مقدار استغلالهن، وإساءة معاملتهن، استعدن قوتهنّ على العمل والاختيار إلى الدرجة نفسها، وفي الغالب إلى درجة محدودة جداً، كرجال مجموعتهنّ. ولكن النساء عشن دوماً وحتى هذا اليوم في حالة أكبر نسبياً من غياب الحرية أكثر من الرجال. وبما أن جنسانيتهنّ، التي هي مظهر من جسدهنّ، مسيطرٌ عليها من قبل الآخرين، لم تكن النساء محرومات على نحو حقيقيّ فحسب، وإنما مقيّدات نفسيّاً بطريقة خاصّة جدّاً أيضاً. فبالنسبة إلى النساء،كما هو إلى الرجال من المجموعات الخاضعة المُضطَهدة، تألف التاريخ من صراعهنّ من أجل الانعتاق والتحرّر من الضرورة. ولكن النساء صارعْنَ ضدّ أشكال مختلفة من الاضطهاد والهيمنة أكثر مما فعل الرجال، إلا أنّ صراعهنّ، وحتى هذا الزمن، تلكأ خلف صراع الرجال.

إن الدور الاجتماعي الأوّل المعرّف جنسياً للنساء هو تبادلهنّ في صفقات الزواج. وكان الدور الآخر الجنسي للرجال هو أن يكونوا أولئك الذين يقومون بالتبادل أو يحدّدون شروطه.

وكان الدور الآخر المعرّف جنسياً للنساء هو الزوجة «البديل»، الذي صار مؤسَّساً ومُمَأسساً لنساء مجموعات النخبة. منح الدور نساءً كهولاء سلطة وامتيازات معتبرة، ولكنه اعتمد على ارتباطهنّ برجال النخبة، واستند، في حدّه الأدنى، إلى أدائهنّ المُرْضي في أداء هذه الخدمات الجنسية والتناسليّة لهم. إذا فشلتْ امرأة في تلبية هذه المتطلبات، تُستبدل بسرعة، وبالتالي تفقد كل امتيازاتها وموقعها.

إن الدور المعرّف جنسيّاً للمحارب قاد الرجال إلى اكتساب السلطة على رجال ونساء القبائل المغزوّة. وكان هذا الغزو الناشئ عن الحرب يحصل عادة ضدّ أقوام مختلفة عن المنتصرين سُلاليّاً وعرقياً، أو ببساطة مختلفين قبليّاً. واستند «الاختلاف» في أصله النهائي، كعلامة مُمَيِّزة بين المغزوين والغزاة إلى الاختلاف الأول القابل للملاحظة، أي بين الجنسين. فقد تعلّم الرجال أن يؤكّدوا ويمارسوا السلطة على أشخاص مختلفين قليلاً عنهم في التبادل الرئيسي للنساء. وفي فعلهم ذلك، اكتسب الرجال المعرفة الضرورية لرفع «الاختلاف» من أي نوع إلى معيار للهيمنة.

منذ بداية الاسترقاق، اتخذت الهيمنة الطبقيّة أشكالاً مختلفة بالنسبة إلى الرجال والنساء المُسْتَعبدين: استُغلّ الرجال على نحو رئيسي كعمال؛ أما النساء فقد تم استغلالهن دائماً كعاملات، كمقدمات للخدمة الجنسية، وكمنجبات. ويقدم السجلّ التاريخي لجميع مجتمعات العبودية الدليل على هذا التعميم. فالاستغلال الجنسي لنساء الطبقة الأدنى من قبل رجال الطبقة العليا يمكن إظهاره في العالم القديم، تحت الإقطاع، وفي العائلات البرجوازية في

أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين، وفي علاقات الجنس/ السلالة المعقدة بين نساء البلدان المُستعمرة ومُستعمريهن الذكور. كان منتشراً وسائداً في الأماكن كلها. بالنسبة إلى النساء كان الاستغلال الجنسيّ العلامة الحقيقية للاستغلا الطبقي.

وفي أي لحظة مفترضة في التاريخ، كانت كلّ «طبقة» مُشكّلة من طبقتين مميّزتين: الرجال والنساء.

صار الموقع الطبقي للنساء مدعّماً ومحقّقاً واقعياً عبر علاقاتهنّ الجنسيّة.وقد عُبّر عنه دوماً داخل درجات من اللاحرية على طيف يتسلسل من المرأة العبدة، التي سُلِّعَتْ قدرتها الجنسية والتناسليّة كما كانت مُسلّعة هي نفسها؛ إلى العبدة ـ المحظيّة، التي يمكن أن يرفع أداؤها الجنسيّ مكانتها أو مكانة أولادها؛ ثم إلى الزوجة «الحرة» التي خوّلتها خدماتها الجنسية والتناسلية لرجل واحد من الطبقات العليا إلى الملكية والحقوق القانونية. وبينما كان لكلٍّ من هذه المجموعات التزامات وامتيازات مختلفة على نحو شاسع في ما يتعلق بالملكية والقانون والموارد الاقتصادية،فقد تشاركن اللاحرية لكونهنّ مسيطراً عليهنّ من قبل الرجال، جنسياً وتناسلياً. نستطيع أن نُعبّر على نحو أفضل عن تعقيد المستويات المتنوّعة لاتكالية النساء وحريتهنّ بمقارنة كلّ امرأة مع أخيها والتفكير بالطرق التي ستختلف فيها فرص وحيوات الأخت والأخ.

كانت الطبقة بالنسبة إلى الرجال، وما زالت، مستندة إلى علاقتهم بوسائل الإنتاج: فالذين كانوا يملكون وسائل الإنتاج كان بوسعهم الهيمنة على الذين لم يملكوها. واكتسب مالكو وسائل الإنتاج أيضاً سلعةَ الخدمات الجنسية الأنثوية، من نساء طبقتهم ومن نساء الطبقات الخاضعة. ففي بلاد ما بين النهرين القديمة، وفي العصور القديمة، وفي مجتمعات الرقّ، حصل الذكور المهيمنون

أيضاً على نتاج القدرة التناسلية للنساء الخاضعات كملكية، وهو الأطفال كي يُشغَّلوا ويُتاجَر بهم، ويُزوَّجوا، أو يُباعوا كعبيد، وفقاً للحالة. وكانت روابط النساء الجنسية مع الرجل هي واسطتهنّ إلى الطبقة. فمن خلال هذا الرجل تملك النساء المدخل إلى وسائل الإنتاج والموارد، أو يُحْرَمْنَ من ذلك. وتحصل «النساء المحترمات» على مدخل إلى الطبقة عبر آبائهن وأزواجهنّ، ولكنّ مخالفة القوانين الجنسية يمكن أن تؤدّي على الفور إلى إخراجهنّ من الطبقة. إن التعريف الجندري لـ «التحدي» الجنسي يسمُ المرأة بأنها «غير محترمة»، مما يعيدها في الحقيقة إلى أدنى منزلة طبقية ممكنة. فالنساء اللواتي يَحجبن الخدمات عن الجنس المغاير، كمثل النساء العزباوات، الراهبات، والسحاقيات، يُربطن بالرجل في عائلتهنّ الأصليّة وعبره يحصلن على مدخل إلى الموارد. وإلاّ يُطردن من الطبقة. وفي بعض الفترات التاريخيّة، أنشأت الأديرة وبعض المناطق المعزولة مأوى من نوع ما يمكن أن تعمل فيه نساء من هذا النوع ويحافظن على احترامهنّ. ولكن الأغلبية العظمى من النساء العزباوات هنّ، بالتعريف، هامشيّات، ومعتمدات على حماية قريب ذكر. وكان هذا صحيحاً عبر الزمن التاريخيّ حتى منتصف القرن العشرين في العالم الغربي، ولا يزال صحيحاً في معظم البلدان المتخلفة اليوم. إنّ مجموعات النساء المستقلات والمعتمدات على أنفسهنّ اليوم، التي توجد في جميع المجتمعات، قليلة وعادة معرّضة كثيراً للكارثة الاقتصاديّة.

إن الاضطهاد والاستغلال الاقتصادي مستندان إلى تسليع الجنسانية الأنثوية واستيلاء الرجال على قوة عمل المرأة وقدرتها التناسلية كما هما مستندان بالقدر نفسه إلى الاكتساب المباشر للموارد والأشخاص.

إن الدولة القديمة في الشرق الأدنى القديم بزغت في الألفية الثانية قبل الميلاد من الجذرين التوأمين لهيمنة الرجال الجنسية على النساء واستغلال بعض الرجال للآخرين. ومنذ تأسيسها، نُظِّمتْ الدولة القديمة بطريقة عُوِّضَ فيها اعتماد أرباب الأُسَر الذكور على الملك أو بيروقراطية الدولة بهيمنتهم على أسرهم. فقد حصّص أرباب الأسر الذكور موارد المجتمع لأسرهم بالطريقة التي حصّصت بها الدولة موارد المجتمع لهم. فسيطرة أرباب الأسرة الذكور على قريباتهم الإناث وأولادهن القاصرين كانت مهمّة لوجود الدولة مثل سيطرة الملك على الجنود. وقد انعكس هذا في شرائع بلاد ما بين النهرين المختلفة، وخاصة في العدد الكبير من الشرائع التي قوننَتْ الجنسانية الأنثوية.

ومن الألفية الثانية قبل الميلاد فصاعداً كانت السيطرة على السلوك الجنسي للمواطنين الوسيلة الرئيسية للسيطرة الاجتماعية في مجتمع كل دولة. وبشكل معكوس، أُعيد تأسيس الهرمية الطبقيّة في العائلة عبر الهيمنة الجنسية. وبصرف النظر عن النظام السياسي أو الاقتصادي، فإنّ نوع الشخصية التي يمكن أن تعمل في نظام هرميّ أُنشِئَ وغُذِّيَ داخل العائلة الأبويّة.

كانت العائلة الأبوية مرنة ومتنوعة على نحو مذهل في أزمنة وأمكنة مختلفة. فالنظام الأبويّ الشرقي شملَ تعدّد الزوجات وحجز المرأة في الحريم. واستند النظام الأبوي في الأزمنة القديمة، وفي تطوّره الأوروبيّ، إلى الزواج الأحاديّ، ولكن في جميع أشكاله كان هناك معيار جنسي مزدوج يضرّ بالنساء شكّل جزءاً من النظام. وفي الدول الصناعية الحديثة، كما في الولايات المتحدة الأميركية، تطوّرتْ علاقات الملكية داخل الأسرة على خطوط أكثر تساوياً من تلك التي يستحوذ فيها الأب على السلطة المُطلقة، مع ذلك فإن

علاقات القوة الجنسية والاقتصادية داخل الأسرة لم تتغيّر. وفي بعض الحالات، كانت العلاقات الجنسية أكثر اتساماً بالمساواة، بينما بقيت العلاقات الاقتصادية أبويّة؛ وفي حالات أخرى عُكس النموذج. وفي الحالات كلّها، لم تغيّر تبدّلات كهذه داخل الأسرة الهيمنة الذكرية الأساسية في الحقل العام، في المؤسسات، وفي الحكومة.

إن الأسرة لا تعكس النظام في الدولة وتربّي أطفالها على اتّباعه فحسب، بل إنها تخلق ذلك النظام وتدعمه باستمرار.

يجب أن نشيرَ أنه حين نتحدث عن تحسينات نسبية في منزلة المرأة في مجتمع محدّد، فإن هذا يعني في الغالب فقط أننا نرى تحسّناً في الدرجة التي يزوّدها بها وضعها بالفرص لكي تمارس بعض النفوذ داخل النظام الأبوي. وحيث تملك النساء نسبياً قوة اقتصادية أكبر، يكنّ قادرات على الحصول نوعاً ما على سيطرة أكبر على حيواتهنّ أكثر منه في المجتمعات التي لا يملكن فيها قوة اقتصادية. وعلى نحو مشابه، إن وجود مجموعات النساء، والجمعيات، أو الشبكات الاقتصادية يخدم في زيادة قدرة النساء على مقاومة إملاءات نظامهنّ الأبويّ المعيّن. وقد دعا بعض الأنثروبولوجيين والمؤرخين هذا التحسّن النسبيّ بـ «حرية» النساء. إن هذه التسمية وهميّة ولا مبرّر لها. إن الإصلاحات والتغيّرات القانونية، التي بينما تُحسِّنُ وضع النساء والجزء الجوهري من سيرورة تحريرهنّ، فإنها لا تغيّر النظام الأبوي أساسياً. تحتاج إصلاحات كهذه إلى أن تُدمجَ في ثورة ثقافية واسعة لكي تحوّل النظام الأبوي وتلغيه.

إن النظام الأبوي لا يمكن أن يعمل إلا بالتعاون مع النساء. وقد أُمِّنَ هذا التعاون بطرق مختلفة: الفصل بين الجنسين، والتلقين، والحرمان من التعليم، ومنع النساء من معرفة تاريخهنّ، وفصل

النساء عن بعضهنّ البعض، عبر تعريف «الاحترام» و«التحدي» بحسب أنشطة المرأة الجنسية، وبالقيود والإكراه المباشر، وبالتمييز في المدخل إلى الموارد الاقتصادية والسلطة السياسية، وبمكافأة النساء المطيعات بالامتيازات الطبقيّة.

وعلى مدى أربعة آلاف عام تقريباً صاغت النساء حيواتهنّ وعملن تحت مظلّة النظام الأبوي، وعلى نحو محدد، تحت مظلة شكل من النظام الأبوي يمكن أن يُوصف على نحو أفضل بـ «الهيمنة الأبوية». يصف المصطلح علاقة مجموعة مهيمنة، عُدَّتْ متفوّقة، مع مجموعة خاضعة، اعتُبرتْ متدنية، التي لُطِّفت فيها الهيمنة عبر التزامات وحقوق متبادلة. إن المهيمن عليهم يقايضون الخضوع بالحماية، والعمل غير المأجور بالغذاء. وفي الأسرة الأبوية، لم تكن المسؤوليات والالتزامات موزّعة على نحو متساو بين الذين يجب حمايتهم: إن خضوع الأبناء الذكور لهيمنة الأب مؤقتة؛ وتستمرُ إلى أن يصبحوا هم أنفسهم أرباب أُسر. إلا أنّ خضوع الطفلات الإناث والزوجات يستمرُ مدى الحياة. ولا تستطيع البنات النجاة من هذا إلا إذا وضعن أنفسهنّ كزوجات تحت هيمنة وحماية رجل آخر. إن أساس الأبوية هو عقد غير مكتوب للتبادل: يمنح الذكر الدعم الاقتصادي والحماية مقابل الخضوع في جميع المسائل، والخدمة الجنسية، وخدمة منزلية مقدمة من الأنثى غير مأجورة. ومع ذلك تستمر العلاقة في الحقيقة وفي القانون، حتى حين يخلّ الشريك الذكر بالتزامه.

وفي حالة الضعف الاجتماعي العام والاتكالية الاقتصادية كان اختيار حماة أقوياء لهنّ ولأطفالهنّ خياراً عقلانياً للنساء. وقد شاطرت النساء الرجال دوماً امتيازات طبقتهم طالما كنّ تحت «حماية» رجل. وبالنسبة إلى النساء، غير اللواتي من الطبقات الأدنى، كان «الاتفاق

المُتبادل» كالتالي: مقابل خضوعك الجنسي، والاقتصادي والسياسي والفكري للرجال يمكن أن تشاطري رجال طبقتك السلطة لكي تستغلي رجال ونساء الطبقة الأدنى. في المجتمع الطبقي من الصعب على الناس الذين يمتلكون بعض السلطة، مهما كانت محدودة ومقيّدة، أن يروا أنفسهم كمحرومين وخاضعين أيضاً. تخدم الامتيازات الطبقية والعرقية لقطع الجزء الأدنى من قدرة النساء على رؤية أنفسهنّ كجزء من مجموعة متماسكة، وهنّ لسن كذلك في الواقع، بما أن نساء المجموعات المضطهدة كلّها الوحيدات اللواتي يوجدن في جميع أطوار المجتمع. إن تشكيل وعي جماعي للنساء يجب أن يواصَل على نحو مطرد على خطوط مختلفة. هذا هو السبب الذي يجعل الصياغات النظرية، التي كانت ملائمة لمجموعات مضطهدة أخرى، غير كافية لشرح خضوع النساء وتشكيل مفهوم عنه.

لألف سنة ساهمت النساء في عملية وضعهن في مرتبة أدنى لأنهن كن شُكّلن نفسياً لكي يدمجن في أنفسهن فكرة ذنوبهن. إن عدم وعيهن بتاريخ نضالهن وإنجازهن هي أهم أسباب إبقاء النساء خاضعات.

إن ارتباط النساء بالبنى العائلية جعل تطوّر أي تضامن أنثوي وتماسك للمجموعة إشكالياً إلى حدٍّ كبير. فقد رُبطتْ كلّ امرأة مفردة بقريبها الذكر في عائلتها الأصل عبر روابط تقتضي ضمناً التزامات محدّدة. إن تلقينها، منذ الطفولة فصاعداً، شدّد على التزامها ليس للقيام بإسهام اقتصادي فحسب لقريبها وأسرته، وإنما أيضاً لكي تقبل شريك زواج يتماشى مع مصالح الأسرة. بتعبير آخر، إن السيطرة الجنسية على النساء ارتبطت بحماية أبوية، وفي المراحل المختلفة من حياتها، تبادلت حُماة ذكوراً، ولكنها لم

تتجاوز أبداً حالة الطفولة في كونها خاضعة وتحت الحماية.

إنّ طبقات ومجموعات أخرى مضطهدة أُجبرتْ على تشكيل وعْيَ جماعّي بسبب الأوضاع الناجمة عن وضعها الحقيقي كخاضعة. فقد كان بوسع المُستعبدة أن تتبيّنَ خطّأً واضحاً بين مصالح أسرتها والروابط معها، وبين روابط التبعيّة/ الحماية التي تربطها مع السيد. وفي الحقيقة، إن حماية والدَيْن عبدين لأسرتهما ضدّ السيّد كانت أحد أهمّ الأسباب لمقاومة العبيد. من ناحية أخرى، عرفت النساء «الحرات» باكراً أن قريبهنّ سيتخلّص منهنّ، إذا ما حدث وتمرّدن ضد الهيمنة عليهن. وقد كان هناك كثير من الأمثلة المدوّنة في المجتمعات التقليدية والفلاحية عن أعضاء إناث في الأسرة سَمحنَ أو حتّى شاركْنَ في تأديب، وتعذيب، وحتى قتل فتاة أساءت لـ «شرف» العائلة. وفي الأزمنة التوراتية، كانت الجماعة كلّها تحتشد لكي ترجمَ الزانية حتى الموت. وقد سادت ممارسات مشابهة في صقلية واليونان وألبانيا حتى القرن العشرين. وقام الآباء والأزواج في بنغلادش طرد بناتهم وزوجاتهم اللواتي اغتصبهنّ جنود غزاة، ودفعوهنّ إلى العمل في الدعارة. وهكذا أُجبرتْ النساء على الهرب من «حام» إلى آخر، وكانت «حريّتهنّ» تُعرَفُ في الغالب فقط عبر قدرتهنّ علَى أن يناوِرْنَ بين أولئك الحماة.

إن أهم عقبة تجاه تطوير وعي جماعي للنساء كانت غياب تعليم يعيد تأكيد حرية واستقلالية النساء في أي فترة في الماضي. لم يكن هناك أبداً أية امرأة أو جماعة نسائية عاشت من دون حماية ذكرية، بقدر ما تعرف معظم النساء. لم يكن هناك أبداً أية مجموعة أشخاص مثلهنّ فعلن أيَّ شيء مهمّ لأنفسهنّ. لم يكن للنساء تاريخ، هكذا قيل لهنّ فصدّقن ذلك. وهكذا، في النهاية، كانت هيمنة الرجال على نظام الرمز هي التي ألحقت الضرر بشكل حاسم بالنساء.

إن الهيمنة الذكرية على نظام الرمز اتخذت شكلين: حرمان النساء من التعليم واحتكار الرجال للتعريف. وقد حصل الأول بسبب الإهمال، وأكثر كان نتيجة الهيمنة الطبقية وصعود النخب العسكرية إلى السلطة. وعلى مدى الأزمنة التاريخية، كان هناك دوماً منافذ هرَبٍ كبيرة لنساء الطبقات النخبوية، واللواتي كان حصولهنّ على التعليم أحد المظاهر الرئيسية لامتيازهنّ الطبقي. ولكنّ الهيمنة الذكرية على التعريف كانت محكمة ومنتشرة، وبالكاد ترك وجود نساء مبدعات ذوات تعليم راقٍ بصمةً على هذا التعريف على مدى أربعة آلاف عام تقريباً.

رأينا كيف استولى الرجال على الرموز الرئيسية للقوة الأنثوية: سلطة الإلهة الأم وإلاهات الخصب، ثم حوّلوها. ورأينا كيف أسّسوا علوم لاهوت استندتْ إلى الاستعارة المضادة للحقيقة حول قدرتهم التناسلية وأعادت تعريف الوجود الأنثوي بطريقة محدودة واتكالية جنسياً. وقد رأينا، أخيراً، كيف أن استعارات الجنس نفسها عبّرتْ عن الذكر كسويّ وعن المرأة كمنحرفة؛ عن الذكر ككامل وقويّ، وعن المرأة كناقصة ومشوّهة ومفتقرة إلى الاستقلالية. وعلى أساس بُنى رمزية كهذه، متضمّنة في الفلسفة اليونانية، وعلوم اللاهوت اليهودية ـ المسيحية، والتراث القانوني الذي بُنيتْ عليه الحضارة الغربية، فسّر الرجال العالم بمصطلحاتهم الخاصة وعرّفوا الأسئلة المهمة لكي يجعلوا من أنفسهم مركزَ الخطاب.

وبجعلهم مصطلح «رجل» يُصنِّف «المرأة» وينتحل لنفسه تمثيل الإنسانية كلّها، شيّد الرجال خطأً مفهومياً نسبته هائلة في تفكيرهم. وبمصادرتهم للنصف، لم يفقدوا جوهر أي شيء يصفونه فحسب، بل أيضاً شوّهوه بطريقة منعتهم من رؤيته على نحو صحيح. وبما أن الرجال اعتقدوا أن الأرض مسطّحة، لم يستطيعوا فهم حقيقتها،

ووظيفتها، وعلاقتها الفعليّة مع أجرام أخرى في الكون. وبما أنهم صدّقوا أنّ تجاربهم ووجهة نظرهم وأفكارهم تمثّل التجربة الإنسانية كلّها والفكر الإنساني كلّه، فإنهم لم يكونوا عاجزين عن أن يعرّفوا على نحو صحيح تجريدياً فحسب، بل كانوا عاجزين أيضاً عن وصف الواقع بدقة.

إن خطأ المركزية الذكرية، المبنيّ في جميع البُنى الذهنية للحضارة الغربية، لا يمكن أن يُصَحّح ببساطة عبر «إضافة النساء». يتطلّب التصحيح إعادة بناء جذريّة للفكر والتحليل تقبل مرة واحدة وإلى الأبد حقيقة أن البشرية تتألف من أجزاء متساوية من الرجال والنساء، وأن التجارب والأفكار والمكتشفات الخاصة بالجنسين، يجب أن تُمثَّل في جميع التعميمات المطروحة عن الكائنات البشرية.

أنشأ التطوّر التاريخيّ اليوم، ولأول مرة، الأوضاع الضرورية التي تستطيع عبرها مجموعات كبيرة من النساء ـ أخيراً، النساء كلهنّ ـ أن يحرّرن أنفسهنّ من الخضوع. وبما أن فكر النساء كان مسجوناً في إطار ذكري احتجازي غير صحيح، فإنّ تحويل وعي النساء حول أنفسهنّ وفكرهنّ شرط مسبق للتغيير.

افتتحنا هذا الكتاب بنقاش حول أهمية التاريخ لوعي الإنسان ورفاهه النفسي. ذلك أنّ التاريخ يمنح المعنى للحياة البشرية ويربط كلّ حياة بالخلود، ولكنّ للتاريخ وظيفة أخرى أيضاً. فبحفظه للماضي الجمعي وإعادة تأويله للحاضر، يعرّف البشر قوتهم الكامنة، ويستقصون حدود إمكانياتهم. فنحن لا نتعلم من الماضي ما فعله الناس الذين أتوا قبلنا وفكروا ونووا فحسب، بل نتعلم أيضاً كيف فشلوا وأخطأوا. فمنذ أيام قوائم الملك البابلي فصاعداً، دوّن رجالٌ سجلَّ الماضي وفسّروه، وقد ركّز هذا السجلّ بصورة رئيسية على أعمال وأفعال ونيّات الذكور. ومع وصول الكتابة، انطلقتْ المعرفة

البشرية إلى الأمام بقفزات هائلة وبنسبة أسرع بكثير من قبل. وبينما شاركت النساء، كما رأينا، في عصر ما قبل الكتابة، وتقريباً على مدى ألفية بعد ذلك، كان لحرمانهنّ من التعليم وللإطاحة بهنّ رمزياً تأثيرٌ عميقٌ في تطوّرهنّ المستقبليّ. إن الفجوة بين تجربة أولئك الذين كان بوسعهم أو يمكن (في حالة ذكور الطبقة الأدنى) أن يشاركوا في إنشاء نظام الرمز، وأولئك الذين عملوا فقط ولكن لم يفسّروا، صارت الفجوة كبيرة بشكل متزايد.

في كتابها الرائع **الجنس الثاني**، ركّزت سيمون دو بوفوار على المُنتَج النهائي التاريخي لهذا التطور. وصفتْ الرجل بأنه مستقل ومتجاوز، والنساء بأنهنّ يبقين في الداخل. لكنّ تحليلها أغفل التاريخ. وحين فسّرتْ «لماذا تفتقر النساء إلى وسائل ملموسة لتنظيم أنفسهنّ في وحدة» لكي يدافعنَ عن مصالحهنّ، قالت بصراحة: «إنهنّ لا يملكن تاريخاً، ولا ديناً خاصّاً بهنّ»[1]. إن دو بوفوار محقّة في ملاحظتها بأنّ المرأة لم «تتخطّ»، إذا كان المرء يعني بالتخطي تعريف وتأويل المعرفة البشرية. ولكنّها أخطأت حين فكّرت أن المرأة ليس لها تاريخ. فقد دحض عقدان من الأبحاث في تاريخ المرأة هذا الخطأ عبر اكتشاف قائمة لا نهاية لها من المصادر وتأويل التاريخ الخفيّ للنساء. إن هذه السيرورة في إبداع تاريخ للنساء لا تزال مستمرة وبحاجة إلى الاستمرار لوقت طويل. وقد بدأنا لتوّنا بفهم معانيها الضمنية.

إن أسطورة هامشية النساء في إبداع تاريخ الحضارة أثّرت بعمق

(1) Simonne de Beauvoir, *The Second Sex* (New York: [n. pb.], 1953), introduction, xxii, both quotes.

بنتْ دو بوفوار هذا التعميم الخاطئ على الأبحاث التاريخية المتمركزة ذكرياً التي كانت متاحة لها في وقت تأليف كتابها، ولكنها لم تصححه حتى هذا التاريخ.

في نفسية النساء والرجال. فقد منحتْ الرجال وجهة نظر منحرفة وخاطئة عن مكانتهم في المجتمع البشري وفي الكون. بالنسبة إلى النساء، كما بيّنا في حالة سيمون دو بوفوار، التي هي من أكثر النساء تعلّماً في جيلها، بدا كأنّ التاريخ يقدم، على مدى ألفيات، دروساً سلبية فقط، ولم يقدم سابقة لعمل مهم، بطولة أو مثالاً تحريرياً. وكان الأكثر صعوبة من كلّ هذا هو الغياب الظاهر لتراث يعاود تأكيد استقلالية النساء. بدا كأنه لم تكن هناك أبداً أية امرأة أو مجموعة من النساء عاشوا من دون حماية ذكرية. وما له دلالةٌ هنا هو أنَّ جميع الأمثلة المهمة المناقضة عُبِّر عنها في الأسطورة والحكاية الخرافية: النساء الأمازونيات، قاتلات التّنين، النساء اللواتي يتمتّعن بقدرات سحرية. ولكن في الحياة الواقعية، لم يكن للنساء تاريخ، هذا ما قيل لهنّ وصدّقْنهُ. وبما أنه ليس لهنّ تاريخ فليس لهنّ بدائل مستقبلية.

يُمكن وصْفُ الصراع الطبقيّ، في أحد معانيه، بأنه صراع للسيطرة على أنظمة الرمز في مجتمع معيّن. فالجماعة المُضطَهدة، بينما تتشاطر الرموز الرئيسية التي يسيطر عليها المُهيمِنون، تطوّر أيضاً رموزها الخاصّة. تُصبح هذه في زمن التغيّر الثوريّ قوى مهمّة في إنشاء البدائل. بتعبير آخر، إنّ الأفكار الثوريّة لا يُمكن أن تُولَد إلا حين يكون للمضطهدين بديلٌ لنظام الرمز والمعنى الخاص بأولئك الذين يهيمنون عليهم. هكذا، إن العبيد الذين يعيشون في بيئة يسيطر عليها أسيادهم، والخاضعون جسدياً لسيطرة أسيادهم المطلقة، يمكن أن يحافظوا على إنسانيتهم، وأحياناً يضعون حدوداً لسلطة الأسياد عبر التمسّك بـ «ثقافتهم» الخاصّة. وتتألف ثقافة كهذه من ذكريات جماعية، حُفظت حيّة بعناية، لحالة سابقة من الحرية وبدائل لمعتقدات ورموز وطقوس السيّد. ما كانَ حاسماً للفرد هو القدرة على أن تماهي نفسه/ نفسها مع حالة مختلفة من الاستعباد أو

الخضوع. هكذا، إن الذكور كلّهم، سواء كانوا مستعبدين أو مضطهدين اقتصادياً أو عرقياً، كان لا يزال بوسعهم التماهي مع أولئك الذين مثلهم، مع ذكور آخرين جسّدوا إتقان السيطرة على نظام الرمز. وبصرف النظر عن مقدار الحَظّ من قدره، كان كلّ عبد أو فلاح ذكر يشبه السيّد في علاقته مع الله. لم تكن هذه هي الحالة بالنسبة إلى النساء. لم تستطع أغلبية النساء أن يؤكدن ويقويّن إنسانيتهنّ عبر الإشارة إلى إناث أخريات في مواقع السلطة الفكرية والقيادة الدينية حتّى الإصلاح البروتستانتي. إن النبيلات والمتصوفات القليلات والاستثنائيات، ومعظمهنّ راهبات دير، كنّ بسبب ندرتهنّ نماذج بعيدة الاحتمال للنسوة العاديات.

حيث لا توجد سابقة، لا يستطيع المرء أن يتخيّل بدائل للأوضاع القائمة. إن هذه السمة من الهيمنة الذكرية هي التي كانت أكثر إضراراً بالنساء وضمنتْ مكانتهنّ كخاضعات على مدى ألفيّات. إن إنكار تاريخ للنساء قوّى قبولهنّ لأيديولوجيا النظام الأبوي، وقوّض إحساس المرأة المفردة بالقيمة الذاتية. إن نسخة الرجال من التاريخ، المقدّمة كـ «حقيقة تاريخية»، قدّمتْ النساء بأنهنّ هامشيات للحضارة وضحايا لسيرورة تاريخية. أن تُقدَّمَ بهذه الصورة وتصدّقها أسوأ بكثير من أن تُنسى على نحو كامل. إن الصورة مزيّفة، في الروايتين، كما نعرف الآن، ولكنّ تقدّم النساء عبر التاريخ وُسِمَ بصراعهنّ ضد هذا التشويه المُشلّ.

فضلاً عن ذلك، على مدى أكثر من 2500 سنة حُرمت النساء من التعليم ومن أوضاع تساعدهنّ على تطوير الفكر التجريدي. وعلى ما يبدو أن الفكر لا يستند إلى الجنس؛ فالقدرة على التفكير متضمّنة في البشرية؛ يمكن أن تُشجّع أو تُثبَّط، ولكن لا يمكن أن تُقيَّد بشكل نهائي. طبعاً هذا يصحّ على الفكر المتولّد عن الحياة اليومية

والمعني بها، مستوى الفكر الذي يعمل عليه معظم الرجال والنساء مدى حياتهم. ولكن توليد الفكر التجريدي ونماذج مفهومية جديدة ـ إبداع النظرية ـ مسألة أخرى. يعتمد هذا النشاط على اطلاع المفكر الفرد على أفضل التراثات الموجودة وعلى قبول المفكر من قبل مجموعة من الأشخاص المتعلمين الذين يقدمون «تحفيزاً ثقافياً»، عبر النقد والتفاعل. هذا يعتمد على الحصول على وقت خاص. أخيراً، إنه يعتمد على قدرة المفكر الفرد على استيعاب معرفة كهذه ثم القيام بقفزة إبداعية نحو تنظيم جديد. لم تكن النساء قادرات تاريخياً على الاستفادة من كل تلك الشروط المسبقة الضرورية. وقد أساء إليهنّ التمييز التعليمي في الحصول على مدخل إلى المعرفة، إن «التحفيز الثقافي»، المُمَأسس في المراتب العليا للمؤسسات الدينية والأكاديمية، لم يكن متاحاً لهنّ. وبعامة، امتلكت نساء الطبقات كلّها وقت فراغ أقلّ من الرجال، وبسبب رعايتهنّ للأطفال، ووظيفة خدمة العائلة، فإنّ أي وقت فراغ امتلكنه لم يكن لهنّ. إن وقت الرجال المفكرين، وقت عملهم ودراستهم، احتُرم منذ بداية الفلسفة اليونانية على أنه خاصّ. ومثل عبيد أرسطو، إنّ النساء «اللواتي يخدمن بأجسادهنّ احتياجات الحياة» عانيْنَ على مدى أكثر من 2500 سنة من مساوئ وقت متشظّ، مُقاطع باستمرار. أخيراً، إن نوع تطوّر الشخصية الذي يمكّن الذهن من رؤية صلات جديدة وصياغة نظام جديد من المجرّدات كان بالضبط نقيض ما كانت تتطلبه النساء، المدربات على قبول خضوعهنّ وموقعهنّ كخادمات في المجتمع.

مع ذلك وُجدتْ على الدوام أقليّة صغيرة من النساء اللواتي تمتعن بامتيازات، وعادة من نخبة حاكمة، وكان لهن مدخل إلى نوع التعليم نفسه كأشقائهنّ. ومن بين صفوف نساء كهؤلاء خرجت المثقّفات والمفكّرات والكاتبات والفنانات. كانت نساء كهؤلاء،

قادرات، عبر التاريخ، على منحنا منظوراً أنثوياً، بديلاً لفكر متمركز ذكرياً. وقد فعلْنَ هذا بكلفة عالية وبصعوبة كبيرة.

إنّ أولئك النساء، اللواتي سُمح لهنّ بالدخول إلى مركز النشاط الفكري لزمنهنّ، وخاصة في الأعوام المائة الماضية، هنّ نساء متدرّبات أكاديمياً. كان عليهنّ أولاً أن يتعلّمْنَ «كيف يفكّرْنَ كالرجال». وفي السيرورة، ذوّتت كثيراتٌ منهنّ ذلك التعلم بحيث فقدْنَ القدرة على تصور البدائل. إن طريقة التفكير تجريدياً هي أن تعرّف بدقّة، وأن تبدع نماذج في الذهن وتُعمِّم انطلاقاً منها. إن فكراً كهذا، كما علّمنا الرجال، يجب أن يستند إلى إقصاء المشاعر. فالنساء يمتلكن، كالفقراء والخاضعين والهامشيين، معرفة وثيقة بالغموض، بالمشاعر المختلطة بالفكر، بأحكام قيمة تلوّن المجرّدات. فقد جرّبت النساء دوماً حقيقة الذات والجماعة، عرفنه، وتقاسمْنه مع بعضهنّ البعض. مع ذلك، بما أنهنّ يعشْنَ في عالم جُرّدْنَ فيه من القيمة، فإن تجربتهنّ تحمل ميسم اللاأهمية. هكذا تعلّمن ألا يثقْنَ بتجربتهنّ الخاصة، وأن يجرّدْنها من القيمة. أية حكمة يمكن أن تكون في الحيض؟ أي مصدر للمعرفة في ثدي مترع بالحليب؟ أي غذاء للتفكير في الروتين اليوميّ للتغذية والتنظيف؟ إن الفكر الأبوى نقلَ تجارب معرّفة جنسياً كهذه إلى حقل «الطبيعي»، اللامتخطي. تصبح معرفة النساء مجرد «حدس»، وحديثهنّ «ثرثرة». تتعامل النساء مع الخاص بشكل لا تمكن معالجته: يجرّبْن الواقع يوميّاً، كل ساعة، في وظيفة الخدمة الخاصة بهنّ (العناية بالطعام والأوساخ)؛ في وقتهنّ القابل للمقاطعة باستمرار؛ وانتباههنّ المتقطّع. هل يستطيع المرء أن يعمّم بينما القيد على يديه؟ هو الذي يصنع الرموز ويفسّر العالم، وهي التي تعتني بحاجاته الجسدية والنفسية وبأطفاله: إن الفجوة بينهما ضخمة.

كان على النساء المفكّرات أن يختزن، على مدى التاريخ، بين أن يعشنَ حياة امرأة، بمتعها ويوميتها ومباشرتها، وحياة رجل من أجل أن يفكّرْنَ. كان الخيار قاسياً ومُكْلفاً بالنسبة إلى أجيال من النساء المتعلّمات. فقد اختارت أخريات عمداً وجوداً خارج النظام الجنسي، عبر قضاء حياتهن وحيدات أو مع نساء أخريات. إن بعض أهم حالات التقدم في فكر النساء مُنح لنا من قبل نساء كهؤلاء، تشرّب تفكيرهنّ صراعهنّ الشخصي من أجل نمط حياة بديل. ولكن نساء كهؤلاء أُجبرن، على مدى الزمن التاريخيّ، على أن يعشن على هامش المجتمع؛ واعْتُبِرْن «مُنحرفات» وهكذا وجدْنَ أنه من الصعب التعميم انطلاقاً من تجاربهنّ مع الآخرين والفوز بالتأثير والموافقة. لماذا لا يوجد بناة نظام إناث؟ لأن المرء لا يستطيع التفكير بقضايا كليّة حين تكون ذاته مُقْصاة من الحقل العامّ.

لم تُحسب الكلفة الاجتماعية لإقصاء النساء من المشروع البشري في بناء الفكر التجريدي أبداً. نستطيع البدء بفهم كلفة الأمر بالنسبة إلى النساء المفكرات حين نسمّي على نحو صحيح ما فُعل لنا ونصف الطرق التي شاركنا بها في المشروع مهما كانت مؤلمة. فقد عرفنا طويلاً أنّ الاغتصاب كان طريقة لترويعنا وإبقائنا خاضعات. نعرف الآن أيضاً أننا شاركنا، ولو عن غير قصد، في اغتصاب أذهاننا.

إن النساء المبدعات، الكاتبات والفنانات، صارعْنَ على نحو مشابه ضد واقع مُشوّه. فالمعيار الأدبي، الذي عرّف نفسه عبر استناده إلى «**التوراة**»، والأعمال الكلاسيكية اليونانية، وميلتون (Milton)، سيدفن بالضرورة دلالة وأهمية العمل الأدبي للنساء، كما دفن المؤرخون أنشطتهنّ. إن الجهود لإعادة إحياء هذا المعنى، ولإعادة تقويم عمل المرأة الأدبي والفني، جهود حديثة.

فالنقد الأدبي النّسوي والشعرية النسوية أدخلانا إلى قراءة لأدب النساء، اكتشفتْ نظرة للعالم مخبأة، و«متحيّزة» قليلاً، لكنها قويّة. وعبر إعادة تفسير الناقدات الأدبيات النّسويات نكتشف لدى النساء الكاتبات في القرنين الثامن والتاسع عشر لغة استعارات، ورموز، وأساطير أنثوية. إن معانيها هدّامة في الغالب للتراث الذَّكري. تقدم نقداً لتفسير سقوط آدم؛ ورفضاً لثنائية الإلهة/الساحرة؛ وإسقاط خوف الذات المنقسمة. أصبح المظهر القويّ لإبداعية المرأة مرمّزاً في البطلات الموهوبات قوى سحرية من الطبيعة، أو في نساء قويات نُفيْنَ إلى الأقبية أو لكي يعشْنَ «كالمرأة المجنونة في العليّة». كتبت أخريات مستخدماتٍ استعارات تدعّم المكان المحليّ المحصور، وجعلْنه يخدم، رمزيّاً، كالعالم[2].

نعثر في أعمال النساء الكاتبات، على مدى قرون، على بحث محزن، وتقريباً يائس عن تاريخ المرأة،قبل أن تُوجد دراسات تاريخية كهذه بوقت طويل. وقد قرأتْ كاتبات القرن التاسع عشر بتوق شديد أعمال روائيات القرن الثامن عشر؛ وقرأْن مراراً وتكراراً «حيوات» الملكات، ورئيسات الأديرة، والشاعرات، والنساء المتعلّمات. إن «المصنّفات» الأوائل بحثن في **التوراة** وجميع المصادر التاريخية التي استطعن الوصول إليها لإبداع مجلدات عظيمة الأهمية ببطلات إناث.

إن الأصوات الأدبية النسائية، التي هُمّشتْ وتُفِّهتْ بنجاح من قبل المؤسسة الذكرية المهيمنة، استمرّت بالبقاء رغم هذا. وكانت

(2) Sandra M. Gilbert and Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth Century Literary Imagination* (New Haven: [n. pb.], 1984).

أصوات النساء المجهولات الاسم حاضرة كتيّار تحتانيّ مستمرّ في التراث الشفوي، والأغنية الفولكلورية، وأغاني الأطفال، وحكايات الساحرات القويّات والجنيّات الطيّبات. وفي شغل الإبرة والتطريز والتضريب (حشو اللحف) عبّرتْ إبداعية النساء الفنية عن رؤية بديلة. وفي الرسائل، واليوميات، والصلوات، والأغنية نبضتْ قوة صناعة الرمز في إبداعية النساء واستمرت.

سيكون كلُّ هذا العمل موضوعَ بحثنا في المجلد الثاني. كيف استطاعت النساء البقاء على قيد الحياة تحت الهيمنة الثقافية للذكور؛ ماذا كان تأثيرهنّ في نظام الرمز الأبوي؟ كيف وفي أية أوضاع أبْدَعْنَ نظرة نسوية بديلة إلى العالم؟ هذه أسئلة سنفحصها لكي نضع مخطّطاً لصعود الوعي النّسوي كظاهرة تاريخية.

دخل الرجال والنساء السيرورة التاريخية في أوضاع مختلفة ومروّا فيها في نسب سرعة مختلفة. وإذا كان تدوين وتعريف وإعادة تأويل الماضي يحدّد دخول الرجل في التاريخ، فإنّ هذا حصل للرجال في الألفية الثالثة قبل الميلاد. وحصل الأمر للنساء (وفقط لبعض منهنّ)، مع بعض الاستثناءات الملحوظة في القرن التاسع عشر. حتى ذلك الوقت، كان التاريخ كلّه بالنسبة إلى النساء ما قبل تاريخ.

إن افتقار النساء إلى معرفة تاريخ صراعهنّ وإنجازاتهنّ كان إحدى الوسائل الرئيسية لإبقائهنّ خاضعات. ولكن حتى أولئك اللواتي يعرّفن أنفسهنّ منّا كمفكرّات نسويّات ومنخرطات في سيرورة نقد الأنظمة القديمة من الأفكار لا يزلن يُسْحبن إلى الخلف بقيود غير معترف بها متضمّنة عميقاً في ذواتنا. إن المرأة الناشئة تواجه تحدياً في تعريفها للذات. كيف يستطيع فكرها الجسور تسمية ما لم يُسمَّ بعد، وطرح أسئلة معرّفة من قبل جميع المرجعيات بأنها «غير

موجودة»؟ كيف يستطيع فكر كهذا أن يتعايش مع حياتها كامرأة؟ ففي خروجها من بنى الفكر الأبوي، تواجه، كما عبّرت ماري دالي (Mary Daly) «عدماً وجودياً». وعلى نحو مباشر أكثر، تخشى من تهديد فقدان الاتصال والموافقة والحب من الرجل (أو الرجال) في حياتها. إن سحب الحب وتسمية المرأة المفكرة بـ «المنحرفة»، كان تاريخياً وسيلة لتثبيط العمل الفكري للمرأة. ففي الماضي، التفت كثير من النساء الناشئات إلى نساء أخريات كموضوعات للحب ومقويّات للذات. إن المناضلات النسويات المشتهيات للجنس المغاير استمدّدنَ القوّة أيضاً، على مدى العصور، من صداقاتهنّ مع النساء، من العزوبة المختارة، أو من فصل الجنس عن الحبّ. لم يحدث أن هُدِّدَ أيُّ رجلٍ مفكّر في تعريفه للذات وحياته الغرامية كثمن لتفكيره. يجب ألا نقلّل من تقدير أهمية ذلك المظهر من سيطرة الجنس كقوّة لتقييد النساء ومنعهنّ من المشاركة الكاملة في سيرورة إبداع أنظمة فكر. ولحسن الحظ، إن التحرّر عنى لهذا الجيل من النساء المتعلّمات تحطيم هذه القبضة العاطفية والتدعيم الواعي لذواتهنّ عبر دعم نساء أخريات.

لكن هذا لا يمثل نهاية للصعوبات التي تواجهنا. فتماشياً مع تكييفهنّ الجنسي التاريخي، هدفت النساء إلى المتعة وتجنّب عدم الموافقة. وهذا تحضير سيئ للقيام بالقفزة في المجهول مطلوبة من أولئك الذين يصوغون أنظمة جديدة. فضلاً عن ذلك، إن جميع النساء الناشئات تعلّمن في إطار الفكر الأبوي. فكلّ منا تحمل رجلاً عظيماً في ذهنها. ذلك أنّ غياب معرفة التاريخ الأنثوي حرمنا من البطلات الإناث، وهذه حقيقة بدأ تصحيحها مؤخراً عبر تطوير تاريخ النساء. وهكذا، لوقت طويل، صقلتْ النساء المفكرات أنظمة الأفكار التي أبدعها الرجال، منخرطات في حوار مع الأذهان الذكرية العظيمة

في رؤوسهنّ. انتقدت إليزابيت كادي (Elizabeth Cady) **التوراة**، وآباء الكنيسة، ومؤسسي الجمهورية الأمريكية. وتجادلت كيت ميليت (Kate Millet) مع فرويد، ونورمان ميلر (Norman Mailer) والمؤسسة الأدبية الليبرالية؛ وتجادلت سيمون دو بوفوار مع سارتر (Sartre) وماركس (Marx) وكامو (Camus)؛ وانخرطت جميع المناضلات النسويات الماركسيات في حوار مع ماركس وإنجلز، وبعضهنّ مع فرويد أيضاً. وفي هذا الحوار كانت المرأة تنوي فقط قبول أي شيء تراه مفيداً لها في نظام الرجل العظيم. ولكن المرأة في هذه الأنظمة كمفهوم، وكيان جمعي، وكفرد، هامشية أو مصنّفة.

في قبول حوار كهذا، تبقى المرأة المفكرة فترة أطول بكثير مما هو مفيد داخل حدود أو خلفية المسألة المعرّفة من قِبل «الرجال العظام». وطالما بقيت هكذا، سيظلُّ مُغلقاً أيّ مصدر كشف جديد بالنسبة إليها.

استند الفكر الثوري دوماً إلى تطوير تجربة المُضطَهدين. كان على الفلاح أن يتعلّم الثقة بأهمية تجربة الحياة قبل أن يجرؤ على تحدي السادة الإقطاعيين. وكان على العامل في مجال الصناعة أن يصبح «واعياً طبقيّاً»، وأن يصبحَ الأسود «واعياً عرقياً» قبل أن يمكن تطوير الفكر المحرِّر إلى نظرية ثورية. وقد عمل المُضطَهدون وتعلّموا على نحو متزامن أن سيرورة تحوّلهم إلى الشخص الواعي من جديد أو الجماعة هو في ذاته تحريري. وهكذا الأمر مع النساء.

إن التبدّل في الوعي الذي يجب أن نقوم به يحصل في خطوتين: يجب، على الأقل لفترة، أن تكون لدينا مركزية نسائية. ويجب، بقدر الإمكان، أن نترك الفكر الأبويّ خلفنا.

أن يكون لدينا مركزية نسائية يعني: أن نسأل إن كانت النساء محوريات لهذه الحجّة، وكيف ستُعرّف؟ يعني تجاهل جميع الأدلة

على هامشية المرأة، لأنه، حتى حين تظهر النساء كهامشيات، فإنّ هذا ناتج عن التدخلّ الأبوي؛ وفي غالب الأحيان هو أيضاً مجرد مظهر. إن الفرضية الأساسية يجب أن تكون أنه من غير القابل للتصوّر أن يحدث أيّ شيء في العالم لا يكون للنساء دور فيه، إلا إذا مُنعْنَ من المشاركة عبر الإكراه والقمع.

حين نستخدم طرقاً ومفهومات من الأنظمة التقليدية للفكر، هذا يعني استخدامها من منظور مركزية النساء. فالنساء لا يمكن وضعهنّ في أمكنة فارغة من الأنظمة والفكر الأبوي، ففي انتقالهنّ إلى المركز، يحوّلْنَ النظام.

إن الخروج من الفكر الأبوي يعني: التشكيك في جميع أنظمة الفكر المعروفة؛ ونقد جميع الفرضيات وتنظيم القيم والتعريفات.

يجب أن نختبر مقولة امرئ عبر الثقة بمقولتنا، بتجربتنا النسوية. وبما أن تجربة كهذه تُفِّهتْ وأُغفلت كما درجت العادة، فإنه يعني أيضاً التغلّب على المقاومة المتأصلة عميقاً فينا لكي نقبل أنفسنا ونعدّ معرفتنا صالحة. يعني التخلص من الرجال العظام في رؤوسنا وأن نحلّ مكانهم أنفسنا وشقيقاتنا وجدّاتنا المجهولات.

أن نكون أيضاً منتقدات لفكرنا نفسه، الذي هو، في النهاية، فكر دُرِّب ضمن التراث الأبوي. أخيراً، يعني تطوير شجاعة فكرية، الشجاعة على أن نقف وحيدات، الشجاعة لكي نصل إلى ما هو أبعد مما في فهمنا، الشجاعة على أن نقوم بمجازفة الفشل. ربما كان التحدي الأكبر للنساء المفكرات هو تحدي الانتقال من رغبة الأمان والموافقة إلى الصفة الأكثر «لاأنثويةً»: الغرور الفكري، العجرفة المطلقة التي تؤكد لنفسها الحق في إعادة تنظيم العالم. عجرفة صانعي الآلهة، عجرفة بنّائي النظام الذكري.

إن النظام الأبويّ بناء تاريخيّ؛ له بداية؛ وستكون له نهاية. ويبدو أن زمنه وصل إلى نهاية مجراه، فهو لم يعد يخدم حاجات الرجال أو النساء،وبسبب ارتباطه الذي لا يمكن فكّه بالنزعة العسكرية والهرمية والعرقية، فإنّه يهدّد وجود الحياة على الأرض.

ما الذي سيأتي بعد ذلك، أيّ نوع من البناء سيكون الأساس للأشكال البديلة من التنظيم الاجتماعيّ التي لا نستطيع معرفتها بعد؟ نحن نعيش في عصر تَحوُّل لا سابق له. نحن في سيرورة الصيرورة. ولكننا نعرف أن ذهن المرأة، الذي ينزع أغلاله أخيراً، بعد ألفيّات كثيرة، ستكون له حصّته في تقديم رؤية، وتنظيم، وحلول. فالنساء يطالبن، كما فعل الرجال في عصر النهضة، بالحق بالتفسير، والحق بالتعريف، وفي تفكيرهنّ بأنفسهنّ خارج النظام الأبويّ،يضفن اكتشافات تحويلية إلى سيرورة إعادة التعريف.

طالما أن الرجال والنساء يطلبون خضوع نصف السلالة البشرية للآخر كأمر «طبيعي»، من المستحيل تصوّر مجتمع لا ينطوي على هيمنة أو خضوع. إن النقد النسوي للصرح الأبويّ للمعرفة يضع الأساس لتحليل صحيح للواقع، تحليل يستطيع، في أقل تقدير، أن يميّز الكلّ عن الجزء. إن تاريخ النساء، الأداة الجوهرية في إبداع الوعي النسوي لدى النساء، يقدم مجموعة التجارب التي يمكن أن تُختبر إزاءها النظرية الجديدة، والأرضية التي تستطيع أن تقف عليها النساء صاحبات الرؤية.

إن نظرة نسوية للعالم ستمكّن النساء والرجال من أن يحرّروا عقولهم من الفكر والممارسة الأبويين، وأن يبنوا في النهاية عالماً حرّاً من الهيمنة والهرمية، عالماً هو إنساني حقّاً.

ملحق تعريفات

كنت أثناء تأليف هذا الكتاب جزءاً من جهد جماعيّ لمفكرات نسويات في مناهج متنوّعة هدفه تصحيح إهمال النساء كموضوع للخطاب وإقصائهنّ كمشاركات في تشكيل أنظمة الأفكار. بدا إقصاء النساء من صناعة الرمز والتعريف كأنه يقف خارج التاريخ بالنسبة إلى الرجال والنساء، وبالتالي حصل على قوة تقادميّة أكبر بكثير من تلك التي استُخدمت ضدّ أية مجموعة خاضعة. إن طريقة حصول هذا، وتأثيره في التاريخ، نوقشا بتفصيل أكبر في هذا المجلد. ما نعرفه سابقاً هو أنّ لاتاريخية هذه الممارسة منعتْ النساء من «الوصول إلى وعي» كنساء، وهكذا كانت إحدى الدعامات الرئيسية لنظام الهيمنة الأبوية. صارت الشروط المسبقة للحصول على التعليم والإنصاف، متاحة في هذا القرن فحسب، ولمجموعة صغيرة من النساء لا يزلن أقلية صغيرة معتبرة على نطاق عالمي، بحيث إن النساء أنفسهنّ يمكن أن يبدأن بـ «رؤية» وتعريف مأزقهنّ.

تواجه المنخرطات منّا في مشروع إعادة التعريف هذا تحديّاً ثلاثياً وهو تقديم تعريف صحيح، وتفكيك النظرية الموجودة، وبناء نموذج جديد. لا نواجه، كنساء صعوبة عدم امتلاك لغة ملائمة

فحسب، بل أيضاً مشكلات فريدة في تجاوز تدريبنا التقليدي ونفسيتنا المتأصلة عميقاً والمكيّفة تاريخيّاً.

مهما كان حقل المعرفة الذي نعمل فيه، علينا أن نواجه عدم دقة اللغة والمفاهيم في المهمة قيد الإنجاز. ذلك أنّ جميع الفلسفات وأنظمة الفكر التي تشبّعنا بها إما تجاهلتْ النساء وإما همّشتهنّ. بالتالي، إن الطريقة الوحيدة لتشكيل مفهوم عن «النساء كمجموعة» هو عبر مقارنتهنّ مع مجموعات أخرى متنوّعة، وعادة المجموعات المضطهدة، ووصف النساء بمصطلحات ملائمة لتلك المجموعات. ولكنّ المقارنة غير ملائمة؛ والمصطلحات لا تتناسب. فالأدوات التي نملكها تحت تصرّفنا غير ملائمة.

إن القالب الذي صيغ به الفكر التجريدي واللغة التي عُبِّر عنه بها معرّفان لكي يطيلا هامشية المرأة. ينبغي علينا، نحن النساء، أن نعبّر عن أنفسنا عبر الفكر الأبوي كما هو منعكس في اللغة ذاتها التي يجب علينا استخدامها. إنها لغة تُصنّفنا تحت الضمير الذكري التي فيها المصطلح العام لـ «إنساني» هو «ذكر». كان على النساء أن يستخدمن «كلمات قذرة» أو «كلمات خفية» لوصف تجاربهنّ الجسدية الخاصة. إن الإهانات الأقذع في جميع اللغات تشير إلى أجزاء من الجسد الأنثوي أو إلى الجنسانية الأنثوية.

فضلاً عن ذلك، إنّ الصعوبات في قاموس المفردات والتعريف متفشّية، وقد صارعتْ دعاة الحركة النّسوية بجسارة داخلها. ذلك أنّ محاولة تغيير اللغة والاستخدام على المدى القصير بالغة الصعوبة، وهي ممكنة وأحياناً عبثيّة. فالكلمات هي بنى مصنوعة اجتماعياً وثقافياً؛ لا يمكن أن تنبعث إلى الحياة إلا إذا مثّلت مفاهيم مقبولة من أعداد كبيرة من البشر. فالكلمات التي صُنعت لاستخدام شريحة صغيرة من المطّلعين تضفي غموضاً في العادة أكثر مما تنير، تصبح

اللغة رطانة تقنيّة لا يفهمها إلا الذين في الدائرة الداخلية من المتنوّرين. نحن الذين نرغب في تفكيك الفرضيات المتمركزة ذكرياً، المتضمنة في اللغة التي نستخدمها، والتعبير بشكل صحيح عن مفهومات ملائمة لنصف السلالة البشرية، إن مشكلة إعادة التعريف وإعادة التسمية تحدّد نطاق وحدود مشروعنا. ولكي نستمرّ في أن نُفهَم وأن نكون معبّرين عن تجربة المرأة فإن جهودنا في إعادة التسمية يجب أن تكون محافظة، وإلا فإن كلماتنا لن تكون مفهومة لأولئك الذين نتكلم معهنّ وعنهنّ. حاولت بالتالي، وأينما كان ذلك ممكناً، استخدامَ كلمات مشتركة ومتداولة، ولكنني عرّفتُ استخدامها بوضوح. من ناحية أخرى، إن الحاجة إلى إعادة التعريف والتفكير يجب أن تؤثر حتمياً في لغتنا. ربما ككاتبة وشاعرة، أنا محافظة في ما يتعلق باللغة وهكذا أبتعد عن كلمات جديدة منحوتة، رغم أنني أعترف بقدرتها على أن تصدم الفكر وتخرجه من قيود مهترئة، وعلى أن تعلّم إذا استُخدمت جيّداً.

إن تشوّش التأويلات المختلفة لمفاهيم معيّنة أساسية للفكر النسوي يعكس بدقة حالة الفكر النسوي. فالتمرّد ضدّ هامشية المرأة فكرياً يحصل بقوة طوفانات الربيع، منبجساً من الصخر والأرض في أمكنة مختلفة وفي مجاري كثيرة التنوع. من المبكر جداً توقع إجماع أو حتى قاموس مفردات مشترك، وأشك في إمكانية الوصول إليه إلا حين يتعلم جميع الرجال التحدث بلغة مفهومة فيما بينهم. مع ذلك، وفي غالب الأحيان، يحصل مفهوم، وتعريف، ومصطلح معيّن على القبول والتداول الأوسع. تصبح لغة جديدة كهذه رمزاً، مؤشراً على وعي متغيّر وتفكير جديد. وهكذا يجب أن نستخدم لغة الآباء، حتى حين نفكر بطريقة خروجنا من النظام الأبوي. ولكن تلك اللغة هي أيضاً لغتنا، كالحضارة، التي رغم أنها أبوية، هي حضارتنا. يجب أن

نستعيدها، ونحوّلها، ونعيد خلقها، وأثناء ذلك أن نحول الفكر والممارسة لكي نبدعَ لغة جديدة مشتركة ومتحررة من الجنس.

في أثناء ذلك، إن الانتباه إلى الكلمات التي نستخدمها، وكيفية استخدامها هي طريقة جدية للتعامل مع فكرنا. مما يعني أنها بداية جوهرية.

ومن أجل أهدافي كان هناك ثلاثة مفاهيم صعبة التعريف والتسمية بشكل ملائم: (1) المفهوم الذي يصف الوضع التاريخي للنساء؛ (2) الذي يصف الأشكال المختلفة لنضال المرأة المستقلة؛ (3) الذي يصف هدف نضالات المرأة.

ما الكلمة التي تصف موقع المرأة التاريخي في المجتمع؟

اضطهاد النساء (Oppression of Women): مصطلح استخدمتهُ النساء المفكرات والكاتبات والنسويات بشكل مشترك. استُخدمَ مصطلح «اضطهاد»، الذي يعني الإخضاع بالقوة، لوصف وضع الأفراد والجماعات، كما في «الاضطهاد الطبقي». يصف المصطلح على نحو غير وافٍ الهيمنة الأبوية، التي فيما لها مظاهر اضطهاد، تتضمن أيضاً مجموعة من الالتزامات المتبادلة وفي الغالب لا يُنظر إليها كمُضطَهِدة. إن مصطلح «اضطهاد النساء» يستحضر حتمياً المقارنة مع مجموعات أخرى مُضْطَهدة ويقود المرء إلى التفكير من زاوية مقارنة الدرجات المختلفة للاضطهاد وكأن المرء يتعامل مع مجموعات متشابهة. هل السود، الإناث والذكور مُضطَهدون أكثر من النساء البيض؟ هل اضطهاد المستعمِرين يمكن مقارنته بأية طريقة مع اضطهاد ربات منازل الضواحي من الطبقة الوسطى؟ إن أسئلة كهذه مضلِّلة وخارج سياق موضوعنا. إن الفروق في منزلة النساء وأعضاء مجموعات الأقلية المضطهَدة، أو حتى مجموعات الأغلبية كمثل

«المُستعمرين»، جوهرية بحيث إنه من الملائم استخدام المصطلح نفسه لوصفها كلّها. إن هيمنة نصف البشرية على النصف الآخر مختلفة نوعياً عن أي شكل آخر من الهيمنة، ويجب على مصطلحاتنا أن توضح هذا.

إن كلمة «اضطهاد» تتضمن التضحية بآخر؛ ذلك أنّ الذين يطبّقونها على النساء يشكّلون غالباً عن النساء كمجموعة مفهوماً بأنهنّ ضحايا قبل كل شيء. إن هذه الطريقة في التفكير بالنساء مضلّلة وغير تاريخية. فبينما ضُحّيَ بجميع النساء في مظاهر معيّنة من حيواتهنّ وبعضهنّ، في أوقات معينة، أكثر من الأخريات، فإن النساء نُظِّمْنَ في المجتمع بطريقة جعلتهنّ موضوعات ووكيلات. وكما ناقشنا في السابق، «إن جدلية تاريخ النساء»، الضغط المعقد للقوى المتناقضة على النساء، يجعلهنّ، هامشيات ومحوريات بالنسبة إلى الحوادث التاريخية في آن واحد معاً. إن محاولة وصف وضعهنّ باستخدام مصطلح يجعل هذا التعقيد غامضاً غير منتج.

تركّز كلمة «اضطهاد» على خطأ؛ إنها ذاتية كونها تمثل وعي المجموعة الخاضعة بأنه أُخطئ في حقّها. تتضمن الكلمة صراع قوّة، هزيمة ينتج عنها هيمنة جماعة على أخرى. يمكن أنّ التجربة التاريخيّة للنساء تتضمّن «اضطهاداً» من هذا النوع، ولكنها تشمل أكثر من ذلك. فالنساء، أكثر من أية مجموعة أخرى، تعاونّ في خضوعهنّ عبر قبولهنّ نظام الفصل الجنسي. فقد ذوّتْنَ القيم التي تُخضعهنّ إلى درجة أنهن مرّرْنها طوعياً إلى بناتهنّ. لقد «اضطُهدتْ» بعض النساء في مظهر واحد من حياتهنّ من قبل الأزواج أو الآباء، بينما تسلّطنَ هنّ أنفسهنّ على رجال ونساء أخريات. تصبحُ تعقيدات كهذه لامرئية حين يُستخدم مصطلح «اضطهاد» لوصف وضع النساء كمجموعة.

إن استخدام عبارة **خضوع النساء** (Subordination of women) بدلاً من كلمة «اضطهاد» له فوائد قابلة للتمييز. ليس للخضوع المعنى الضّمني لنية الشرّ من قبل المهيمن؛ فهو يسمحُ بإمكانية التواطؤ بينه وبين الخاضع. ينطوي على احتمال القبول الطوعيّ لوضع الخضوع مقابل حماية وامتياز، وهو وضع يسم جانباً كبيراً من التجربة التاريخية للنساء. سأستخدم مصطلح «الهيمنة الأبوية» من أجل هذه العلاقة. يشمل «الخضوع» علاقات أخرى إضافة إلى «الهيمنة الأبوية» وله فائدة إضافية على «الاضطهاد» في كونه حيادياً حيال أسباب الخضوع. إن علاقات الجنس/الفصل الجنسي المعقدة للرجال والنساء على مدى خمس ألفيات لا يمكن أن تُعزى إلى سبب واحد: جشع السلطة لدى الرجال. بالتالي من الأفضل أن نستخدم مصطلحات تخلو من القيمة من أجل أن تمكّننا من وصف علاقات الجنس/الفصل الجنسي المتنوعة والمختلفة، التي بناها كلٌّ من النساء والرجال في أوقات مختلفة وأمكنة مختلفة.

إن استخدام كلمة **حرمان** (Deprivation) له أفضلية على كل من المصطلحين الآخرين كونها موضوعية، ولكن من مساوئها تمويه وإخفاء وجود علاقات القوة. إن الحرمان هو الغياب الملحوظ للامتيازات. يركّز الانتباه على ما هو غير ممنوح، وليس على أولئك الذين يقومون بالحرمان. يمكن أن يسبّب الحرمان فرد، أو مجموعات من الناس، ومؤسسات، وأوضاع طبيعية وكوارث، ومرض، وكثير من الأسباب الأخرى.

حين يشكّل المرء مفهوماً عن النساء بأنهنّ محوريات، ولسْنَ هامشيّات، في تاريخ البشرية؛ يصبح من الجليّ أن الكلمات الثلاث تصف النساء في عصر ما من التاريخ، وفي بعض الأمكنة أو المجموعات. من الواضح أيضاً أن كلّ كلمة ملائمة لمظاهر معيّنة من

منزلة المرأة في زمن أو مكان محدّدين. هكذا، إن الرجال والنساء على الحدود الأمريكية الغربية حُرموا من رعاية صحية ملائمة وفرص التعليم بسبب أوضاع الحدود. والنساء الأمريكيات في الشمال الشرقي المدينيّ قبل الحرب الأهلية يمكن أن يُوصفْنَ بأنهنّ اضطُهدْنَ، لأنهن لم يُمنحْنَ الحقوق القانونية كحقّ الاقتراع، والحرية الجنسية، كالحق في أن يتحكّمن بتناسلهنّ. إن الممارسات التمييزية في التوظيف والتعليم تشكّل اضطهاداً، بما أن قيوداً كهذه، في ذلك الوقت، طُبّقتْ لتستفيد منها مجموعات معيّنة من الرجال، كأرباب عملهم والمهنيين الذكور. حُرمتْ النساء اقتصادياً، في كونهنّ حُصرن في توظيف قائم على الفصل بين الجنسين. يمكن القول إن النساء المتزوّجات كنّ خاضعات للرجال في حقوقهنّ القانونية وحقوق الملكية. وكانت النساء بعامة خاضعات للرجال في الجمعيات الطوعية وفي المؤسسات، كما في الكنائس. من ناحية أخرى، إن نساء الطبقة الوسطى في تلك الفترة كنّ مهيمنات على نحو متزايد داخل الأسرة، بسبب الفصل بين «المجالات» الذكرية والأنثوية. إن المدخل إلى فهم تعقيد وضعهنّ هو أنّ الاستقلالية المنزلية المتزايدة حدثتْ داخل بنية اجتماعيّة قيّدت النساء وحرمتهنّ بطرق متنوّعة.

إن محاولة تثبيت صفة واحدة على المظاهر المختلفة لوضع النساء شوّش تفسير تاريخ النساء. لم يقم أحد بوصف وضع «الرجال» أثناء أية فترة محددة من التاريخ في كلمة واحدة ملائمة، ومن المستحيل فعل ذلك. لم يعد مُمْكناً فعل ذلك للنساء. يجب توضيح الاختلاف بين وضع النساء كنقيض لوضع الرجال في أي زمان ومكان محدّدين في مظاهره المختلفة وعلاقته مع بنى اجتماعية مختلفة. بالتالي، يجب استخدام عدد متنوّع من المصطلحات الملائمة من أجل توضيح هذه الفروق، وهذه هي الممارسة التي اتّبعتُها أنا.

ما الكلمة الملائمة لوصف نضالات أو استياء النساء؟

إن **الحركة النسائية** (Feminism) هو المصطلح الذي يُستخدم بشكل مشترك ومن دون تمييز. إن بعض التعريفات المُستخدمة حالياً هي: **(1)** عقيدة تدافع عن حقوق اجتماعية وسياسية للنساء مساوية لحقوق الرجال؛ **(2)** حركة منظّمة لتحقيق هذه الحقوق؛ **(3)** تأكيد مطالب النساء كمجموعة والنظرية التي أبدعتها المرأة؛ **(4)** الإيمان بضرورة تغيير اجتماعي كبير من أجل زيادة سلطة النساء. إن معظم الأشخاص الذين يستخدمون المصطلح يدخلون التعريفات كلّها من (1) إلى (3)، ولكنّ ضرورة التغيّير الاجتماعي السياسي في النظام الذي تطالب النساء بمدخل مساوٍ إليه ليس مقبولاً بالضرورة من قبل دعاة الحركة النسوية.

دعوت طويلاً إلى الحاجة إلى تعريف أكثر انضباطاً للمصطلح. ثم لفتُّ الانتباه إلى التمييز المفيد بين «حقوق النساء» ومفهوم «تحرر المرأة»[1].

إن **حركة حقوق النساء** (Women's Rights Movement) تعني حركة معنية بتحقيق مساواة النساء مع الرجال في جميع مظاهر المجتمع ومنحهنّ مدخلاً إلى كل الحقوق والفرص التي يتمتع بها الرجال في مؤسسات ذلك المجتمع. إن حركة حقوق النساء قريبة إلى حركة الحقوق المدنية في أنها تريد مشاركة مساوية للنساء في الوضع القائم، وهذا من حيث الجوهر هدف إصلاحي. إن حركة حقوق النساء وحقهنّ بالاقتراع في القرن التاسع عشر مثال على هذا النوع.

---

(1) أتّبع تهجية القرن التاسع عشر لـ «حركة حقوق المرأة» وتهجية القرن العشرين لـ«حركة تحرر المرأة» الحالية.

إن مصطلح **إنعتاق المرأة** (Woman's Emancipation) يعني: تحريرها من القيود الاضطهادية المفروضة من قبل الجنس؛ حريّة الإرادة؛ والاستقلالية.

إن التحرّر من القيود الاضطهادية المفروضة من قبل الجنس تعني الحرية من القيود البيولوجية والاجتماعية. وتعني حرية الإرادة أن تكون حرّاً لكي تقرّر مصيرك؛ حراً لكي تحدّد دورك الاجتماعي؛ لاتخاذ قرارات حيال جسدك. تعني الاستقلالية كسب موقعك، ألاّ تُولد فيه أو ترتبط بالزواج به؛ تعني الاستقلالية المادية؛ حرية اختيار نمط حياتك وما تفضّله جنسياً، ويتضمّن كلُّ هذا تحويلاً جذريّاً للمؤسسات، والقيم، والنظريات السائدة.

يمكن أن تتضمّن **الحركة النسائية** (Feminism) كلا الموقفين، وقد فعلت الحركة النسائية في القرن العشرين هكذا بعامة، ولكنني أعتقد أنه من أجل دقّة أكبر سنقوم بعمل جيّد إذا ميّزنا بين حركة نسائية من أجل حقوق المرأة وحركة نسائية من أجل تحرّرها. إن الصراع من أجل تحرر المرأة يسبق حركة حقوق المرأة. إنها ليست دائماً حركة، إذ يمكن أن تكون مستوى للوعي، موقفاً، وكذلك الأساس لجهد مُنظّم. إن تحرر المرأة لم يتحقق بعد في أي مكان، بينما كسبت النساء في أمكنة مختلفة حقوقاً كثيرة. وباستخدام التعريفين بدلاً من واحد، نستطيع أن نميّز في الدراسات التاريخية بدقة أكبر مستوى الوعي وأهداف النساء التي ندرسها.

إن كلمة **إنعتاق** (Emancipation) مشتقة تاريخياً من القانون المدني الروماني (-e + manus + capere-)، أي الخروج من تحت يد فلان، التحرر من الهيمنة الأبوية، وهذه الكلمة تلائم وضع النساء بدقة أكبر من «تحرر» (Liberation). بالتالي أفضّل كلمة «إنعتاق».

أحاول متابعة ممارسة استخدام حقوق النساء أو تحرير النساء أينما كان ذلك ملائماً وأحصر استخدامي لكلمة حركة نسائية بتلك المناسبات حين يكون الوعي والنشاط واضحين.

أية كلمة تصف هدف نضالات المرأة؟

إن **تحرر المرأة** (Woman's liberation) هو المصطلح المستخدم بشكل عام. إن اعتراضاتي على استخدام هذا المصطلح هي نفسها على استخدام «الاضطهاد». يستحضر المصطلح حركات التحرر السياسي لمجموعات أخرى، كمثل المستعمرَين وأقليّات عرقية. يتضمن التضحية ووعي ذاتي في مجموعة تجهد لكي تصحّح خطأ. ينبغي أن يُضمّنَ المفهوم الثاني في أي تعريف ملائم، وأن نتجنّب الأوّل.

واضحٌ من هذا النقاش أنّ المصطلحات التي نستخدمها تعتمد بشكل كبير على كيف نعرّف النساء كمجموعة. ما النساء، إضافة إلى أنهنّ نصف جميع السكان؟

إنّ النساء **جنس** (Sex). فالنساء مجموعة منفصلة بسبب تميّزهنّ البيولوجي. إن ميزة استخدام المصطلح هي أنه يعرّف النساء بوضوح، ليس كمجموعة فرعية أو مجموعة أقليّة، بل كنصف الكلّ. إن الرجل هو الجنس الآخر الوحيد. لا نشير هنا إلى النشاط الجنسي، بل إلى معطى بيولوجيّ. فالأشخاص الذين ينتمون إلى أي من الجنسين قادرون، ويمكن أن يُصنّفوا في مجموعة بحسب تنوع واسع من التفضيلات والأنشطة الجنسية.

إن **الجندر من حيث الذكورة والأنوثة** (Gender) هو التعريف الثقافي للسلوك معرّفاً كملائم للجنسين في مجتمع معيّن في وقت معيّن. إن الجندر بهذا المعنى مجموعة من الأدوار الثقافية. إنه زيّ،

قناع، سترة ضيّقة من خيش يقصد بها تقييد جسم المجنون أو المسجون الخطر وذراعيه لكي لا يؤذي نفسه أو غيره. ولسوء الحظ، إن المصطلح مُستخدم في الخطاب الأكاديمي وفي الإعلام كقابل للتبادل مع «جنس» (Sex). والواقع أنّ استخدامه العام الواسع الانتشار ربما يعود إلى أنه يبدو قليلاً أكثر «صقلاً» من الكلمة الواضحة «جنس» بما تتضمنه من معانٍ «كريهة». إن استخداماً كهذا سيء الحظ، لأنه يخفي ويموّه الفرق بين الجنس بالمعنى البيولوجي (sex) والجنس المُنشأ ثقافياً (Gender). إن دعاة الحركة النسوية قبل غيرهنّ، يجب أن يشرن إلى ذلك الاختلاف وبالتالي يجب أن يكنّ حريصات على استخدام الكلمات الملائمة.

نظام الجندرة/ الجنس (Sex-Gender System) مصطلح مفيد جداً، أدخلته الأنثروبولوجية غيل روبن (Gayle Rubin)، وقد انتشر على نطاق واسع بين دعاة الحركة النسوية. يشير إلى النظام المُمَأسس الذي يحصّص الموارد، والملكية، والامتيازات بحسب أدوار جندرية معرّفة ثقافياً. هكذا، إن الجنس هو الذي يحدّد أن النساء يجب أن يكنّ منجبات أطفال، أما نظام الجندرة/ الجنس فهو الذي يؤكد أنهنّ يجب أن يكنّ منجبات أطفال.

أية كلمة تصف النظام الذي عاشت فيه النساء منذ فجر الحضارة حتى الآن؟

إن المشكلة مع كلمة **النظام الأبوي** (Patriarchy)، التي يستخدمها معظم دعاة الحركة النسوية، هي أنها تملك الآن معنى تقليدياً محدوداً، ليس بالضرورة المعنى الذي تمنحه دعاة الحركة له. في معناه الضيق، يشير النظام الأبوي إلى النظام، الذي اشتُقّ تاريخياً من القانون اليوناني والروماني، الذي كان لرب الأسرة فيه سلطة قانونية واقتصادية مطلقة على أعضاء أسرته من الإناث والذكور

المعتمدين عليه. إن الذين يستخدمون المصطلح بتلك الطريقة يضمّنون في الغالب سياقاً تاريخياً له: بدأ النظام الأبوي في الأزمنة القديمة وانتهى في القرن التاسع عشر مع منح الحقوق المدنية للنساء وخاصة المتزوّجات منهنّ.

إن هذا الاستخدام إشكالي لأنّه يشوّه الواقع التاريخي. ذلك أنّ الهيمنة الأبوية لأرباب الأسرة الذكور على أقربائهم أقدم من الأزمنة القديمة؛ بدأ في الألفية الثالثة قبل الميلاد وتأسس جيداً في زمن تدوين **التوراة**. فضلاً عن ذلك، يمكن القول إن الهيمنة الذكرية في الأسرة في القرن التاسع عشر اتخذت أشكالاً جديدة ولم تنته. وبالتالي، إن التعريف المحدود لمصطلح «النظام الأبوي» يميل إلى إعاقة التعريف والتحليل الصحيح لحضوره المستمر في عالم اليوم.

إن النظام الأبوي في تعريفه الواسع يعني تجلّي ومَأسسة الهيمنة الذكرية على النساء والأطفال في الأسرة، وتوسيع الهيمنة الذكرية على النساء في المجتمع بعامة. يتضمن أن الرجال يتولون السلطة في جميع مؤسسات المجتمع المهمة، وأن النساء محرومات من سلطة كهذه. لا يتضمّن أن النساء إما ضعيفات كليّاً وإما مجردات كليّاً من الحقوق والنفوذ والموارد. إن إحدى المهمات الأكثر تحدّياً لتاريخ النساء هي أن نرصد بدقة الأشكال والأنماط المختلفة التي يظهر فيها النظام الأبوي تاريخياً، والتبدلات والتغيّرات في بنيته ووظيفته، والتكييفات التي يحدثها في الضغط والمتطلبات الأنثوية.

إذا كان النظام الأبوي يصف النظام المُمأسس للهيمنة الذكرية، فإن الأبوية (Paternalism)، أو بدقة أكبر، الهيمنة الأبوية (Paternalistic Dominance)، تصف علاقة مجموعة مهيمنة، معتبرة متفوّقة، مع مجموعة خاضعة، تعتبر أدنى، تُلطِّف فيها الهيمنة عبر التزامات متبادلة وحقوق متبادلة. فالمُهيمَن عليهم يقدمون الخضوع

مقابل الحماية، العمل غير المأجور مقابل الغذاء. إن المفهوم، في أصوله التاريخية، يأتي من علاقات الأسرة كما تطورت في ظل النظام الأبوي، التي كان فيها للأب السلطة المطلقة على جميع أعضاء منزله. في المقابل، كان يدين لهم بالتزام الدعم الاقتصادي والحماية. وتحصل العلاقة نفسها في بعض أنظمة العبودية؛ ويمكن أن تحصل في العلاقات الاقتصادية، كنظام السمسرة في جنوب إيطاليا، أو النظام الذي استُخدم في بعض الصناعات اليابانية المعاصرة. وكما هو مطبّق على العلاقات العائلية، يجب أن يُشار أن المسؤوليات والالتزامات غير موزّعة على نحو متساو بين أولئك الذين يجب أن يُحموا: فخضوع الأطفال الذكور لهيمنة الأب مؤقتة؛ تستمرُّ إلى أن يصبحوا هم أنفسهم أرباب أُسر. أما خضوع الأطفال الإناث والزوجات فيستمرُّ طول الحياة. تستطيع البنات الهرب من الهيمنة إذا وضعن أنفسهنّ تحت هيمنة وحماية رجل آخر. إنّ أساس «الأبوية» هو عقد غير مكتوب للتبادل: يمنح الذكر الدعم الاقتصادي والحماية مقابل الخضوع في جميع المسائل والخدمة الجنسية والخدمة المنزلية غير المأجورة التي تقدمها الأنثى.

إن **التعصّب الجنسي** (Sexism) يعرّف أيديولوجيا السيادة الذكرية، وتفوّق الذكر ومعتقداته التي تدعمها وتغذيها. إن التعصّب الجنسي والنظام الأبوي يقوّي أحدهما الآخر على نحو متبادل. ومن الواضح أن التعصّب الجنسي يمكن أن يوجد في المجتمعات التي أُلغي فيها النظام الأبوي المُمَأسس. تشكل البلدان الاشتراكية مثالاً على ذلك فهي التي فيها دساتير تضمن للنساء مساواة مطلقة في الحياة العامة ولكنّ العلاقات الاجتماعية والعائلية خاضعة لنظام جنسي تعصّبي. إن احتمال وجود النظام الأبوي بعد أن تُلغى الملكية الخاصة، مسألة تُناقش حالياً من قِبل الماركسيين ودعاة الحركة

النسوية وتفرّق بينهم. أميل إلى الاعتقاد أنه أينما وجدت الأسرة الأبوية فإن النظام الأبوي يولد من جديد باستمرار، حتى حين تُلغى العلاقات الأبوية في أجزاء أخرى من المجتمع. مهما فكر المرء بهذا، فإن الحقيقة هي أنه أينما وُجد التعصّب الجنسي كأيديولوجيا، فإن العلاقات الأبوية يمكن أن يُعاد تأسيسها بسهولة، حتى حين تعدّها التغيرات القانونية خارجة على القانون. نعرف أن تشريع الحقوق المدنية لم يكن فعّالاً، طالما أن المعتقدات العرقية مزدهرة. وهكذا الأمر مع التعصّب الجنسي.

يرتبط التعصّب الجنسي بالأبوية في العلاقة نفسها كما ترتبط العرقية بالعبودية. إن كلتا الأيديولوجيتين مكّنتا المهيمنين من أن يقنعوا أنفسهم أنهم يوسّعون الخيريّة الأبوية لكي تشمل كائنات أدنى وأضعف منهم. ولكن التماثل ينتهي هنا، ذلك أن العبيد دُفعوا إلى تضامن الجماعة بسبب العرقية، بينما فُصلت النساء عن بعضهنّ البعض عبر التعصّب الجنسي.

شاهدَ العبد، في عالمه، أنواعاً أخرى من التسلسل الهرمي واللامساواة: شاهد رجالاً بيضاً أدنى في المرتبة والطبقة من سيده؛ نساء بيضاوات أدنى من الرجال البيض. جرّب العبد اضطهاده كنوع واحد داخل نظام من الهرمية. استطاع العبيد أن يشاهدوا بسهولة أن وضعهم ناجم عن استغلال سلالتهم. وهكذا، فإن السلالة، العامل الذي استند إليه الاضطهاد، صارت أيضاً القوة الموحّدة للمُضْطَهدين.

ومن أجل الحفاظ على الأبوية (والعبودية) من الجوهري إقناع الخاضعين أن حاميهم هو السلطة الوحيدة القادرة على تلبية حاجاتهم. بالتالي من مصلحة السيد أن يبقي العبد جاهلاً لبدائله في الماضي وبدائله المستقبلية. ولكن العبيد حافظوا على تراث شفهيّ حيّ ـ مجموعة من الأساطير والفولكلور والتاريخ ـ تحدّث عن زمن سابق

لعبوديتهم، وتعرّف زمناً سابقاً من الحرية. قدم هذا بديلاً لحالتهم الحالية. عرف العبيد أن قومهم لم يكونوا عبيداً دوماً وأن آخرين مثلهم كانوا أحراراً. إن هذه المعرفة للماضي، لتراثهم الثقافي المنفصل، وقوة دينهم وتضامنهم كمجموعة مكّن العبيد من مقاومة الاضطهاد وتأمين تبادلية حقوق متضمنة في منزلتهم.

يُظهر يوجين جينوفيس (Eugene Genovese) في دراسته الممتازة لثقافة العبيد كيف أن الأبوية، خفّفت من السمات الأقسى للنظام، غير أنّها أضعفتْ قدرة الفرد على رؤية النظام من زاوية سياسية. يقول: «لم تكن المسألة أن العبيد لم يعملوا كالرجال. بل لم يستطيعوا أن يستجمعوا قوتهم الجمعية كشعب ويعملوا كرجال سياسة»[2]. وكان السبب في أنهم لم يعوا قوتهم الجمعية هو الأبوية.

يمتلك الوصف أهمية كبيرة لتحليل موقع النساء، بما أن خضوعهنّ عُبِّر عنه على نحو رئيسي في شكل هيمنة أبوية داخل بنية الأسرة. إن هذا الوضع البنيوي صعّب جداً من تطور التضامن الأنثوي وتماسك الجماعة. نستطيع أن نلاحظ بعامة أن النساء المجردات من دعم الجماعة، ومن المعرفة الصحيحة لتاريخ النساء السابق، جرّبْنَ التأثير الكامل والمُدمِّر للقولبة الثقافية عبر أيديولوجيا قائمة على التعصّب الجنسي، كما هو معبّر عنها في الدين والشريعة والأسطورة.

---

(2) انظر: Eugene Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made* (New York: [n. pb.], 1974), p. 149,

لاحظوا في هذا المقتطف كيف يصنف جينوفيس النساء تحت مصطلح «رجال» وهكذا يخسرهن. لم يستطع العبيد الذكور أن يصبحوا رجال سياسة، لأنهم كانوا عبيداً؛ ولم تستطع الإناث المستعبدات أن يصبحن نساء سياسة لأنهن كنّ عبدات ونساء. إن جينوفيس، الواعي لدور النساء في التاريخ والداعم لتاريخ النساء، وقع هنا في مصيدة النظام الجنسي المبني في اللغة.

من ناحية أخرى، كان أسهل على النساء الحفاظ على إحساس بالقيمة الذاتية، لأنهنّ شاطرْنَ الرجل بشكل واضح العالم ومهماته. بالتأكيد إن هذا كان سائداً في المجتمع ما قبل الصناعي، حين كانت الجهود الاقتصادية المتمّمة للرجال والنساء مرئية على نحو واضح. كان من الأصعب الحفاظ على إحساس بقيمة الذات في المجتمع الصناعي، نظراً لتعقيد العالم التكنولوجي الذي عمل فيه الرجال، وبسبب الطبيعة السلعية لجميع صفقات السوق، التي أُقصيتْ منها النساء كربات منازل. وليس من قبيل المصادفة أن الحركات النسائية بدأت بعد التصنيع في جميع أنحاء العالم.

إن الأرضية التي تطورت منها حركات كهذه هي ثقافة المرأة، وهو مفهوم آخر يستحقّ التعريف.

إن **ثقافة المرأة** (Woman's Culture) هي الأرضية التي تقف عليها النساء في مقاومتهنّ للهيمنة الأبوية وتأكيدهنّ إبداعيتهنّ في صياغة المجتمع. يتضمن المصطلح تأكيداً للمساواة ووعياً للأخوّة. إن ثقافة المرأة تتخذ على نحو متكرّر صيغة إعادة تعريف لأهداف واستراتيجيات الحركات الجماهيرية في مصطلحات تعتبرها النساء ملائمة. ففي الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر قادت ثقافة المرأة إلى تعريف واع ذاتياً للتفوق الأخلاقي للنساء كأساس منطقيّ لتحريرهنّ.

استُخدم المصطلح أيضاً في معناه الأنثروبولوجي لكي يشمل الشبكات العائلية، وشبكات الأصدقاء من النساء، وروابطهنّ المؤثرة، وطقوسهنّ. من المهم أن نفهم أن ثقافة المرأة ليست أبداً ثقافة فرعية. فمن غير الملائم تعريف ثقافة نصف البشرية كثقافة فرعية. فالنساء يعشن وجودهنّ الاجتماعي داخل الثقافة العامة. أينما

حُجزن بالقيود الأبوية أو فُصلْنَ (الذي كان الهدف منه دوماً الإخضاع)، حوّلن هذا القيد إلى تكافل وأعدن تعريفه. هكذا، تعيش النساء ثنائية، كعضوات في الثقافة العامة ومشاركات في ثقافة المرأة.

حين تكون الأوضاع التاريخية صحيحة وتملك النساء الفضاء الاجتماعي والتجربة الاجتماعية التي يؤسّسن عليها فَهْمهنّ الجديد، يتطور **وعي نسوي** (Feminist Consciousness). تاريخياً، يحدث هذا في مراحل مميزة: (1) فهم الخطأ؛ (2) تطوير إحساس بالأخوّة بين النساء؛ (3) التعريف المستقل من قبل النساء لأهدافهنّ واستراتيجيتهنّ لتغيير أوضاعهنّ؛ و(4) تطوير رؤية بديلة للمستقبل.

إن الاعتراف بالخطأ يصبح سياسياً حين تُدرك النساء أنه مشترك مع نساء أخريات. لمعالجة هذا الخطأ الجمعيّ، تتنظّم النساء في حياة اجتماعية واقتصادية وسياسية. ذلك أنّ الحركات التي تنظّمها النساء تدخل حتمياً في مقاومة، تجبر النساء على الاعتماد على مواردهنّ وقوتهنّ. ففي السيرورة، يطوّرن إحساساً بالأخوة فيما بينهنّ. وتقود هذه السيرورة أيضاً إلى أشكال جديدة من ثقافة المرأة، تُفرض على النساء من قبل المقاومة التي يلقيْنها؛ مثل مؤسسات قائمة على الفصل بين الجنسين، أو أنماط الحياة التي هي هكذا. استناداً إلى تجارب كهذه تبدأ النساء بتعريف متطلباتهنّ وتطوير النظرية. وعلى مستوى معيّن، تقوم النساء بالنقلة من مركزية ذكرية دُرّسْن على يدها، إلى «مركزية للنساء». وفي حقل البحث، تنشد دراسات المرأة العثور على إطار جديد من التأويل من داخل ثقافة المرأة التاريخية، تقود إلى إعتاقهن.

لن تستطيع النساء تصوّر مستقبل بديل إلا إذا اكتشفن، كالمجموعات الأخرى، جذورهنّ وماضيهنّ وتاريخهنّ وأقرّرن به. إن

الرؤية الجديدة للنساء تتطلّب وضع النساء في المركز، ليس مركز الأحداث فحسب، حيث كنّ دوماً، بل العمل المنتج للفكر في العالم. إن النساء يطالبْن، كما فعل الرجال في عصر النهضة، بالحق بالتعريف، والحق باتخاذ القرار.

الثبت التعريفي

إثنوغرافيا (Ethnography): فرع من الأنثروبولوجيا يُعنى بدراسة أصول الأعراق والثقافات، وهو يهتم بوصف الثقافات لا بتحليلها والمقارنة بينها.

أزمنة موكينية (Mykenaen Times): نسبةً إلى الحضارة الثانية التي قامت مع الحضارة الإيجية في بلاد اليونان، وقد سُمّيت بالموكينية نسبة إلى مدينة موكيناي، وهي تختلف عن الحضارة الإيجية كونها أتت من أصل يوناني بحت، على عكس الحضارة الإيجية التي كان أصلها من خارج اليونان.

استناداً إلى الأساطير السومرية كانت والدة جلجامش من الآلهة واسمها نينسون، وكان والده بشراً عادياً واسمه لوكالباندا. وكان لوكالباندا ثالث ملوك أوروك. وحسب ملحمة جلجامش فإن جلجامش هو الملك الذي أمر ببناء سور حول مدينة أوروك الذي دمره فيما بعد سرجون الأكادي. وعلى الرغم من عدم توفر أدلة مباشرة على كون جلجامش شخصية حقيقية فإنّ معظم خبراء الآثار والباحثين في مجال الدراسات الشرقية القديمة لا يعارضون احتمال كون جلجامش شخصية تاريخية حقيقية. وأغلب الظن أنه عاش في القرن 26 قبل الميلاد.

إنجيلية اجتماعية (Social Gosbel): هي حركة في البروتستانتية الأميركية وبخاصة في النصف الأول من القرن العشرين ترمي إلى جعل النظام الاجتماعي منسجماً مع تعاليم المسيح.

إينوما إيليش (عندما في العُلى) (Enuma Elish): هي ملحمة الخلق البابلية، وقد اكتشفت في مكتبة أشوربانيبال بمدينة نينوى (في الموصل، العراق). تحتوي الإينوما إيليش على 1000 سطر مدونة على 7 ألواح بالأحرف المسمارية (اللغة الأكادية)، ويجب الإشارة إلى أن معظم اللوح الخامس مفقود، ولكن عدا عن هذا النقص فنصّ الملحمة شبه كامل.

تّرافيم (Teraphim): كلمة عبرية تعني أصنام أو آلهة رب البيت وتكون صغيرة جداً لسهولة حملها عند الهروب بسرعة وأكبر الترافيم ما يكون على هيئة الآدميين. وفي الحفريات الأثرية التي أجريت لم يكتشف أية ترافيم كبيرة، وكان الناس يعتقدون أنها جالبة للفأل وكانت تستشار في كل المسائل. وبحسب القانون البابلي كان لمن عنده آلهة الأسرة الحق في أن يرث نصيب البكر وقد استعملها لابان في حرّان وسرقت ابنته راحيل الترافيم وحملتها إلى كنعان.

تزواج لحمي (Endogamy): وهو ممارسة الزواج داخل مجموعة إثنية، أو طبقة أو مجموعة اجتماعية محددة، ورفض الآخرين على أساس أنهم غير مناسبين للزواج أو للعلاقات الشخصية الحميمة الأخرى.

تكاثر متجانس (Homogamy): وهو الزواج بين أفراد، يشبه بعضهم بعضاً. يمكن أن يشير أيضاً إلى عادات اجتماعية لمجموعة معيّنة؛ فالناس المتشابهون دينياً وطبقياً وثقافياً يميلون إلى اللقاء معاً اجتماعياً. وقد اقتُرح المصطلح للتعبير عن زواج يتم ضمن الجنس

نفسه بينما استخدم مصطلح **(Heterogamy)**: للتعبير عن الزواج بين شخصين من جنسين مختلفين.

جلجامش (Gilgamesh): ملك أسطوري تدور حول مآثره البطولية ملحمة بابلية تحمل اسمه. وتعتبر ملحمة جلجامش أقدم ملحمة معروفة، وهي ترقى إلى منتصف الألف الثاني قبل الميلاد أو إلى ما قبل ذلك.

جلجامش هو خامس ملوك أوروك حسب قائمة الملوك السومريين. واعتبر شخصية أسطورية لوقت طويل، ولكن الرأي السائد الآن أنه كان بالفعل موجوداً وذلك بعد اكتشاف ألواح طينية ذكر فيها اسم ملك كيش انمين باركاسي الذي ذكر أيضاً في ملحمة جلجامش ولكن الأساطير تشكل جزءاً مهماً من المعلومات المتوفرة عن جلجامش.

الحرب البيلوبونيزية (The Peloponnesian War): (404 ـ 431 ق.م.) وهي الحرب اليونانية القديمة التي خاضتها أثينا وإمبراطوريتها ضد العصبة البيلوبونيزية التي قادتها إسبارطة. صاغت هذه الحرب العالم اليوناني القديم. إن أثينا، التي كانت أقوى دولة مدينة في اليونان قبل بداية الحرب، صارت مدينة خاضعة، بينما أصبحت إسبارطة القوة الرئيسية في اليونان. وقد شُعر بالكلفة الاقتصادية لهذه الحرب في كل أنحاء اليونان، فقد انتشر البؤس في البيلوبونيس، بينما تدمرت أثينا بالكامل. هذا وقد أحدثت الحرب تغييرات أعمق في المجتمع اليوناني، الصراع بين أثينا الديمقراطية وإسبارطة الاستبدادية، وكلّ منهما دعم قوى في داخل كل دولة، مما جعل الحرب الأهلية متكررة الحدوث في العالم اليوناني.

رُقمت البنود من 1 إلى 282 (مع الإشارة إلى أن البند 13،

والبنود من 66 لـ 99، و110، و111 مفقودة) على عمود طوله 8 أقدام، 2,5 متر، من حجر البازلت. اكتُشف هذا العمود عام 1909 في سوسا - بمحافظة خوزستان حالياً- بإيران من قبل عالم الآثار المصرية غوستاف جيكور (Gustave Jéquier) السويسري الأصل. وقد نقلت إلى إيران حين أخذها ملك العيلاميين شوتروك ناخونته (Shutruk-Nakhunte) كغنيمة في السنة الثانية عشرة قبل الميلاد. ويُعرض العمود الآن في متحف اللوفر في باريس، فرنسا. تظهر صورة الملك حمورابي مرسومة على الحجر وهو يستمع إلى إله الشمس الذي يسمى شاماش الجالس على عرشه وهناك كاتب تحت حمورابي يسجل القوانين. ووضع الحجر في مكان عام وسط مدينة بابل لفتح المجال أمام الجميع لرؤية هذه التشريعات الجديدة كي لا يتم التذرع بجهل القوانين كعذر.

زواج بالتوصية (Hypergamy): يشير المصطلح في الغالب وعلى نحو محدد إلى ميل مدرك بين الثقافات البشرية لجعل الإناث يتزوّجن أو تشجيعهنّ كي يتزوّجن ذكوراً يمتلكون مكانة أعلى منهنّ. ويرى علماء النفس النشوئيون أنّ الإناث طوّرن تفضيلاً لذكور ذوي مكانة أعلى لأنهم يقدمون للأطفال المحتملين جينات أفضل وموارد أكبر.

سفر التكوين (Genesis): السفر الأول من أسفار العهد القديم ويتحدث عن إخراج آدم وحواء من جنة عدن، والصراع بين قايين وهابيل، وطوفان نوح، فضلاً عن المراحل الأولى من تاريخ بني إسرائيل.

شريعة حمورابي (Code of Hamurabi): تعتبر شريعة حمورابي- سادس ملوك مملكة بابل القديمة ـــ من أقدم الشرائع المكتوبة في التاريخ البشري. وتعود إلى العام 1790 قبل الميلاد وتتكون من

مجموعة من القوانين، هي الأولى في التاريخ التي تعتبر متكاملة وشمولية لكل نواحي الحياة في بابل.

عاش الإنسان النياندرتالي في أوروبا وآسيا الغربية (المساحة الممتدة من إسبانيا وحتى أوزبكستان) في فترة تزامنت مع العصر الجليدي الذي ساد معظم أرجاء أوروبا وآسيا قبل مائتين وثلاثين ألف سنة. وكشفت أحدث الدراسات عن وجود هذا الإنسان في فلسطين وليبيا. يعتقد العلماء بأن أجسام النياندرتاليين القصيرة والممتلئة والقوية هي من أهم أسباب بقائهم في العصر الجليدي. كانوا أيضاً، كما توضح أدواتهم المكتشفة، صيادين ماهرين. كانوا يصطادون في جماعات وفرق مما أدى إلى مواجهة مصاعب الصيد والحيوانات المفترسة الأخرى. سُجّل لهذا الإنسان مقدرته على الكلام ولكن لوحظ افتقاره إلى تركيب الكلمات المعقدة أو تكوين مفاهيم أكثر تعقيداً كالفن وغيره فقد ظل بدائياً جداً. كان معدل حجم مخ النياندرتال البالغ أكبر من معدل حجم المخ للإنسان الحالي بنسبة 10٪ تقريباً. لا يعرف إلى الآن سبب انقراض هذا النوع من البشر.

عصر الباليوليثي (Paleolithic Period): العصر الحجري القديم: الفترة الثانية من العصر الحجري. يتميّز باستخدام الأدوات الحجرية الخشنة أو المهذّبة على نحو بدائي.

عصر البرونز (Bronze Age): فترة من تاريخ البشرية تقع بين العصر الحجري وعصر الحديد، دُعيت بهذا الاسم لتميّزها باستخدام البرونز في صنع الأدوات والأسلحة، ويُعتقد أنها استُهلّت في أوروبا حوالى عام 3500 ق.م. وفي آسيا الغربية ومصر قبل ذلك.

عصر النياندرتالي (Neanderthal Period): وهو العصر الذي عاش فيه أحد أنواع الجنس البشري الذي استوطن أوروبا وأجزاء من

غرب آسيا وآسيا الوسطى. أول آثار الإنسان النياندرتالي التي ظهرت في أوروبا تعود إلى حوالي 350,000 سنة مضت. انقرض الإنسان النياندرتالي في أوروبا قبل حوالي 24,000 سنة.

عصر النيوليثي (Neolithic Period): العصر الحجري الحديث: الفترة الأخيرة من العصر الحجري. يبدأ حوالى العام 10,000 قبل الميلاد في الشرق الأوسط وبعد ذلك بفترة في أماكن أخرى. وهو يتميّز باختراع الزراعة وبصنع بعض الأدوات الحجرية.

في المدن، صارت هذه الوحدات أقل ارتباطاً بالعائلة وأكثر إقليمية.

ملحمة أتراحسيس (Atrahsis Epic): هي الملحمة الأكادية/ البابلية التي تروي قصة الطوفان العظيم الذي أرسلته الآلهة لتدمير الحياة البشرية. حذّر الإله إيا الرجل الطيب أتراحسيس من الطوفان الوشيك وأرشده إلى بناء فلك لإنقاذ نفسه. أصغى أتراحسيس إلى كلمات الإله، بنى الفلك وحمّل عليه اثنين من كل نوع من الحيوان وأنقذ الحياة البشرية والحيوانية على الأرض.

هذه الملحمة هي أحد أهم المصادر التي تمكننا من فهم النظرة البابلية للعالم، التي تتمركز حول سيادة مردوك وحول وجود الجنس البشري لخدمة الآلهة. ولكن هدفها الرئيسي، ليس شرح اللاهوت، بل السمو بمردوك، الإله الرئيسي في بابل، فوق جميع الآلهة البابليين الآخرين.

وُجدت الإينوما إيليش بروايات ونسخ مختلفة من بابل وأشور. تعود النسخة المأخوذة من مكتبة أشوربانيبال إلى القرن السابع قبل الميلاد. وفي الغالب تعود القصة نفسها إلى القرن الثامن عشر قبل الميلاد، لأنه وكما يبدو كان لمردوك منزلة بارزة في حينها. وقد قام بعض المؤرخين بنسبها إلى حقب أبكر.

وحدات القرابة المكسيكية (Calpyliss): بعد الأسرة، كانت الوحدة الأساسية للحكومة الأزتيكية القديمة هي وحدة القرابة. لم تكن الأسر تملك الأراضي فردياً، بل كانت تملكها مجموعة عائلات، هي وحدات القرابة. وقد سادت هذه البنية من الحكومة المحلية قبل الإمبراطورية الأزتيكية. وكانت قيادة هذه الوحدات مسؤولة عن الحاجات الأساسية للجماعة.

وهي توضّح قوانين وتشريعات وعقوبات لمن يخترق القانون. ولقد ركزت على السرقة، والزراعة (أو رعاية الأغنام)، وإتلاف الممتلكات، وحقوق المرأة، وحقوق الأطفال، وحقوق العبيد، والقتل، والموت، والإصابات. وتختلف العقوبات بحسب الطبقة التي ينحدر منها المنتهك لأحد القوانين والضحية. ولا تقبل هذه القوانين الاعتذار، أو توضيحاً للأخطاء إذا ما وقعت.

ثبت المصطلحات

آصرة الأم ـ الطفل	Mother-Child Bond
أبحاث نِسوية	Feminist Scholarship
أبوية	Paternalism
اتصال جنسي غير شرعي	Promiscuity
إجهاض	Abortion
اختراع الكتابة	Writing Invention
أدوار جنسية	Sex Roles
أرملة	Widow
استعباد	Enslavement
استنهاض ثقافي	Cultural Prodding
أسطورة	Myth
أسفار موسى الخمسة	Pentaeuch
أطفال	Children

Re-Naming	إعادة تسمية
Rape	اغتصاب
Goddesses	إلاهات
Earth - Goddess	إلاهة الأرض
Mother-Goddess	إلاهة الأم
Snake-Goddess	الإلهة الثعبان
Great Goddess	الإلهة الكبرى
Virgin-Goddess	الإلهة عذراء
God	إله
Creator-God	إله خالق
Sky-God	إله السماء
Sun-God	إله الشمس
Mother	أمّ
Tokens	أمارات
Amazons	أمازونيات
Woman	امرأة
Iroquois Women	امرأة إيروكوية
Motherhood	أمومة
Marxist Anthropology	إناسة ماركسية

Anthropology	أنثروبولوجيا/ إناسة
Procreativity	إنجاب
Childbearing	إنجاب الأولاد
Symbol Systems	أنظمة رمزية
Enuma Elish	إنوما إيليش (ملحمة الخلق والتكوين البابلية)
Altruism	إيثار
Mutilation	بتر
Patriarch	بطريرك
Mesopotamia	بلاد ما بين النهرين
Temple-Towns	بلدات الهيكل
Sociobiology	بيولوجيا اجتماعية
Incest Taboos	تابوات سفاح القربى
Women's History	تاريخ النساء
Male Bonding	تآصر ذكري
Exchange of Women	تبادل النساء
Gift Exchange	تبادل الهدايا
Adoption	تبنٍّ
Homogamy	تجانس متكاثر
Veiling of women	تحجيب النساء

Patriliny	تحدّر من الأب
Emancipation	تحرّر
Woman's Emancipation	تحرر المرأة
Woman's Liberation	تحرير المرأة
Reification	تحويل المعقول إلى محسوس/ تعيين
Teraphim	ترَاقيم (أصنام اتّخذها الساميّون القدماء آلهة منزلية)
Widowhood	ترمّل
Endogamy	تزاوج اللُّحمي
Concubinage	تسّري/ تحظّي
Militarism	تسلّط عسكري
Goddess Figures	تشخّصات الإلاهة
Ego Formation	تشكّل الأنا
Women's Development	تطور النساء
Matrilineal Succession	تعاقب نسب الأم
Polyandry	تعدّد الأزواج للمرأة الواحدة في وقت واحد
Polygamy	تعدّد الزوجات
Sexism	تعصّب جنسي
Demographic Changes	تغيّرات ديموغرافية
Human Sacrifice	تقريب قربان بشري

Sexual Division	تقسيم جنسي
Technology	تكنولوجيا
Marriage Settlement	تنظيم الزواج
Nurturance	تنشئة/ رعاية
Monotheism	توحيدي
Bible	توراة
Generativity	توليدية
Woman's Culture	ثقافة المرأة
Bride Price	ثمن العروس
Urban Revolution	ثورة مدينية
Theogony	ثيوغونيا (مبحث أصل الآلهة وتحدّرهم)
Covenant Community	جماعة العهد
Garden of Eden	جنّة عدن
Gender	جندر/ جنس
Sex	جنس
Warfare	حرب
Woman's Peace Movement	حركة المرأة السلمية
Feminism	حركة نَسوية: (حركة تُمثّل دُعاة حقوق المرأة)
Deprivation	حرمان

Harems	حريم
Civilization	حضارة
Archaeology	حفريات أثرية
Mother's Right	حق الأم
Droit du Seigneur	حقّ السيّد
Protohistorical Period	حقبة ما قبل التاريخ المدوّن
Woman's Rights	حقوق المرأة
Temple Servants	خادمات الهيكل
Circumcision	ختان
Cultic Sexual Service	خدمة جنسية دينية
Cultic Servants	خدم فرقة دينية
Castration/ Eunuchism	خصاء
Feminine Characteristics	خصائص أنثوية
Fertility	خصب
Subordination of Women	خضوع النساء
Androcentric Fallacy	خطأ المركزية الذكرية
Immortality	خلود
Darwinism	داروينية
Women's Studies	دراسات النساء

Prostitution	دعارة
Life Cycles	دورات حياة
Nation-State	دولة قومية
City-State	دولة المدينة
Democracy	ديمقراطية
Sumerian Religion	دين سومري
Animal Husbandry	زراعة حيوانية
Adultery	زنى
Marriage	زواج
Hypergamy	زواج بالتوصية
Sacred Marriage	زواج مقدّس
Levirate	زواج يهودي بأرملة أخيه بحكم عادة قديمة
Wife-as-Deputy	زوجة كمساعد
Pre-History	سابق للتاريخ
Incest	سفاح القربى
Deuteronomy	سفر تثنية الاشتراع
Genesis	سفر التكوين
Exodus	سفر الخروج
Leviticus	سفر اللاويين

Race	سلالة
Power	سلطة
Poet	شاعر
Tree of Life	شجرة الحياة
Tree of Knowledge	شجرة المعرفة
Biblicallaw	شريعة توراتية
Hebrew Law	شريعة يهودية
Women's Health	صحة النساء
Class Struggle	صراع طبقيّ
Symbol-making	صناعة رمز
Debt Pledges	ضمانات دَين
Class	طبقة
Nature vs. Culture	الطبيعة إزاء الثقافة
Menstruation	طمث
Chastity	طهارة
Burial Customs	عادات الدفن
Prostitutes	عاهرات
Fertility Cult	عبادة الخصب
Yahwism	عبادة يَهْوَه عند العبرانيين/ يَهْويّة

Hierodule	عبد الهيكل
Slavery	عبودية
Slaves	عبيد
Aggression	عدوان
Virginity	عذرية
Prophetesses	عرّافات
Diviners	عرّافون
Childbride	عروس طفلة
Military	عسكري
Neolithic Age	عصر نيوليثي (العصر الحجري الحديث)
Marriage Contract	عقد زواج
Sex Relations	علاقات جنسية
Old Testament	عهد قديم
Covenants	عهود/ مواثيق
Class Distinctions	فروق طبقية
Patriarchal Thought	فكر بطريركي
Abstract Thought	فكر تجريدي
Revolutionary Thought	فكر ثوري
Aristotelian Philosophy	فلسفة أرسطية

Philosophy of History	فلسفة التاريخ
Law	قانون
Lex Talionis	قانون الثأر
Hittite Law	قانون حثّي
Tribes	قبائل
Germanic Tribes	قبائل جرمانية
Infanticide	قتل الأولاد/ وأد
Kinship	قرابة
Creation Stories	قصص الخلق
Judges	قضاة
Hunting	قنص
Covenant Law	قوانين العهد
Hebrew Covenant Code	قوانين العهد العبرية
Middle Assyrian Laws	قوانين الفترة الوسطى الأشورية
Priestess	كاهنة
Oracles	كهّان
Priesthood	كهانة/ كهنوت
Cosmogony	كوزموغونيا (علم نشوء الكون)
Sexual Asymmetry	لا تماثل جنسي

Woman Centered	متمركز على المرأة
Sodomy	مثلية
Aztic Society	مجتمع الآزتيك
Spartan Society	مجتمع إسبارطي
Inca Society	مجتمع الإنكا
Horticultural Society	مجتمع بَسْتَني
Hittite Society	مجتمع حثّي
Sumerian Society	مجتمع سومري
Hunting-Gathering Society	مجتمع قنص وجني
Concubine	محظية
Epicene	مخنّث
Life Span	مدة الحياة
Code of Hummrabi	مدوّنة حمورابي (قوانين حمورابي)
Polis	مدينة
Androcentricity	مركزية ذكرية
Egalitarian	مساواتيّ (منادٍ بالمساواتية)
Christianity	مسيحية
Double Standards	معايير مزدوجة
Temple	معبد

Sexual Knowledge	معرفة جنسية
Mesopotamian Concept	مفهوم بلاد ما بين النهرين
Creation Epic	ملحمة الخلق
Property	مِلْكيّة
Transvestites	منحرفون
Dowry	مهر
Death	موت
Patrilocality	موقع الأب
Marxist - Feminists	ناشطات نسويات ماركسيات
Women-as-Group	نساء كمجموعة
Scribes	نُسّاخ
Sexuality	نشاط جنسيّ/ جنسانية
Song of Songs	نشيد الإنشاد
Matriarchy	نظام أمومي
Patriarchy	نظام بطريركي
Sex-gender System	نظام جنسي متعلق بالجنسين
Maternalist Theory	نظرية أمومية
Theory of Formation	نظرية التشكّل
World Historic Defeat of Women	الهزيمة العالمية التاريخية للنساء

Paternalistic Dominance	هيمنة أبوية
Patriarchal Dominance	هيمنة بطريركية
Sexual Dominance	هيمنة جنسية
Male Dominance	هيمنة ذكرية
Idolatry	وثنية
Decalogue	الوصايا العشر
Feminist Consciousness	وعي نِسويّ
Infant Mortality	وفيات الأطفال
Matrilocality	وقع أمومي

المراجع

I. THEORY AND HISTORY

1. *General and History*

Books

Alcott, William. *The Young Woman's Book of Health*. Boston: Tappan, Whittmore & Mason, 1850.

Bachofen, Johann J. *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Krais & Hoffman, 1861.

———. *Myth, Religion and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachofen*. Trans. Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1967. Introduction by Joseph Campbell.

Beard, Mary R. *Woman as Force in History*. New York: Macmillan, 1946.

———. *Women's Work in Municipalities*. New York: Appleton, 1915.

Becker, Ernest. *The Denial of Death*. New York: Macmillan, 1973.

Berkin, Carol Ruth, and Mary Beth Norton (eds.). *Women of America: A History*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.

Bleier, Ruth. *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*. New York: Pergamon Press, 1984.

Borgese, Elisabeth. *Ascent of Woman*. New York: Braziller, 1963.

Boserup, Esther. *Women's Role in Economic Development*. New York: St. Martin's Press, 1970.

Boulding, Elise. *The Underside of History: A View of Women Through Time*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1976.

Bridenthal, Renate, and Claudia Koonz. *Becoming Visible: Women in European History*. Boston: Houghton Mifflin, 1977.

Briffault, Robert. *The Mothers: The Matriarchal Theory of Social Origins*. New York: Macmillan, 1931.

Brownmiller, Susan. *Against Our Will: Men, Women, and Rape*. New York: Simon & Schuster, 1975.
Carroll, Berenice. *Liberating Women's History: Theoretical and Critical Essays in Women's History*. Urbana: University of Illinois Press, 1976.
Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.
Cipolla, Carlo M. *The Economic History of World Population*. New York: Penguin, 1962.
Clarke, Edward H. *Sex in Education, or A Fair Chance for Girls*. Boston, 1878.
Davis, Elizabeth Gould. *The First Sex*. New York: Putnam, 1971.
De Beauvoir, Simone. *The Second Sex*. New York: Knopf, 1953; rpt. New York: Vintage Books, 1974.
Deutsch, Helene. *The Psychology of Women, a Psychoanalytic Interpretation*. 2 vols. New York: Grune & Stratton, 1944–45 [1962–63].
Diner, Helen. *Mothers and Amazons: The First Feminine History of Culture*. New York: Julian Press, 1965.
Dinnerstein, Dorothy. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangments and Human Malaise*. New York: Harper & Row, 1977.
DuBois, Ellen (ed.). *Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony, Correspondence, Writings, Speeches*. New York: Schocken, 1981.
Eisenstein, Zillah, R., (ed.). *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review, 1979.
Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
Engels, Frederick. *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Ed. Eleanor Leacock. New York: International Publishers, 1972. The text of this edition is essentially the English translation by Alex West as published in 1942, but it has been revised against the German text as it appears in K. Marx and F. Engels, *Werke*, vol. 21 (Berlin: Dietz Verlag, 1962).
Erikson, Erik. *Childhood and Society*. New York: W. W. Norton, 1950. First edition.
Figes, Eva. *Patriarchal Attitudes*. New York: Stein and Day, 1970.
Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: Bantam Books, 1970.
Fisher, Elizabeth. *Woman's Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1979.
Foreman, Ann. *Femininity as Alienation: Women and the Family in Marxism and Pyschoanalysis*. London: Pluto Press, 1977.
Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontent*. Newly trans. and ed. by James Strachey. New York: W. W. Norton, 1961, 1962.
———. "Moses and Monotheism: Three Essays." In *Complete Psychological Works*. Vol. 23. London: Hogarth Press, 1963–64.
———. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vols. 19 and 21. London: 1961 and 1964.
Fromm, Erich. *The Crisis of Psychoanalysis*. Greenwich, Conn.: Fawcett, 1970.
———. *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales, and Myths*. New York: Rinehart, 1951.
———. *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil*. New York: Harper & Row, 1964.

Gage, Matilda Joslyn. *Women, Church and State*. Perspective Press, 1980. Reprint of 1893 ed.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Gilbert, Sandra M., and Susan Gubar. *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. New Haven: Yale University Press, 1984.

Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Gilman, Charlotte Perkins. *Women and Economics*. New York: Harper & Row, 1966. Reprint of 1898 ed.

Gimbutas, Marija. *Goddesses and Gods of Old Europe*. Berkeley: University of California Press, 1982.

Griffin, Susan. *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. New York: Harper & Row, 1978.

Hartman, Mary S., and Lois Banner (eds.). *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women*. New York: Harper & Row, 1974.

Heilbrun. Carolyn G. *Toward a Recognition of Androgyny*. New York: Harper & Row, 1973.

Horney, Karen. *Feminine Psychology*. New York: W. W. Norton, 1967.

Jaggar, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Sussex, Eng.: Rowman & Allanheld, 1983.

Janeway, Elizabeth. *Man's World, Woman's Place: A Study in Social Mythology*. New York: Morrow, 1971.

———. *Powers of the Weak*. New York: Knopf, 1980.

Janssen-Jurreit, Marielouise. *Sexismus: Über die Abtreibung der Frauenfrage*. München: Fischer, 1979.

———. *Sexism: The Male Monopoly on History and Thought*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1980.

Keller, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Keohane, Nannerl O., Michelle Z. Rosaldo, and Barbara Gelpi (eds.). *Feminist Theory: A Critique of Ideology*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Kerber, Linda. *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

Klein, Viola. *The Feminine Character: History of an Ideology*. Urbana: University of Illinois Press, 1972. Reprint of 1946 ed.

Kleinbaum, Abby Wettan. *The War Against the Amazons*. New York: McGraw-Hill, 1983.

La Follette, Suzanne. *Concerning Women*. New York: Boni & Liveright, 1926.

Lakoff, Robin. *Language and Woman's Place*. New York: Harper & Row, 1975.

Lerner, Gerda. *The Majority Finds Its Past: Placing Women in History*. New York: Oxford University Press, 1979.

Lundberg, Ferdinand, and Marynia Farnham. *Modern Woman: The Lost Sex*. New York: Harper & Bros., 1947.

Memmi, Albert. *Dominated Man: Notes Towards a Portrait*. Boston: Beacon Press, 1968.

Miller, Casey, and Kate Swift. *Words and Women*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1977.

Miller, Jean Baker (ed.). *Psychoanalysis and Women*. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1947.

———. *Toward a New Psychology of Women*. Boston: Beacon Press, 1976.

Millett, Kate. *Sexual Politics*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969.

Mitchell, Juliet. *Woman's Estate*. New York: Random House, 1971.

Morgan, Robin (ed.). *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*. New York: Vintage Books, 1970.

———. *The Anatomy of Freedom: Feminism, Physics and Global Politics*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1982.

Neuman, Erich. *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Norton, Mary Beth. *Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women, 1750–1800*. Boston: Little, Brown, 1980.

O'Brien, Mary. *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981.

Reed, Evelyn. *Woman's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family*. New York: Pathfinder, 1975.

Rich, Adrienne. *On Lies, Secrets, and Silences: Selected Prose, 1966–1978*. New York: W. W. Norton, 1979.

———. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: W. W. Norton, 1976.

Rowbotham, Sheila. *Woman's Consciousness, Man's World*. New York: Penguin, 1973.

Schur, Edwin M. *Labeling Women Deviant: Gender, Stigma, and Social Control*. New York: Random House, 1984.

Sherfey, Mary Jane. *The Nature and Evolution of Female Sexuality*. New York: Random House, 1966.

Sullivan, Harry Stack. *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. New York: W. W. Norton, 1953.

Swerdlow, Amy, and Hanna Lessinger (eds.). *Class, Race and Sex: The Dynamics of Control*. Boston: G. K. Hall, 1983.

Thompson, Clara. *On Women*. New York: New American Library, 1964.

Thompson, William Irwin. *The Time Falling Bodies Take To Light: Mythology, Sexuality and the Origins of Culture*. New York: St. Martin's Press, 1981.

Vaerting, M. and M. *The Dominant Sex*. London: Allen and Unwin, 1923.

Veblen, Thorstein. *The Theory of the Leisure Class (1899)*. New York: Mentor Books, 1962.

Weinbaum, Batya. *The Curious Courtship of Women's Liberation and Socialism*. Boston: South End Press, 1978.

Wilson, E. O. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1975.

Woolf, Virginia. *A Room of One's Own*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1929.

Articles

Boulding, Elise. "Public Nurturance and the Man on Horseback." In Meg Murray (ed.). *Fathers, Mothers, Masters, Monsters: Essays for a Non-Sexist Future*, Westport, Conn.: Westview Press, 1983, pp. 273–91.

———. "Women and Social Violence." *International Social Science Journal*, vol. 30, no. 4 (1978), 801–15.

Catalyst. Special Issue on "Feminist Thought." nos. 10–11 (Summer 1977).

Heilbrun, Carolyn. "On Reinventing Womanhood." *Columbia* (Fall 1979), 31–32.

Jones, Ernest. "Early Development of Female Sexuality." *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 8 (1927), 459–72.

Kelly-Gadol, Joan. "The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Woman's History." *SIGNS*, vol. 1, no. 4 (Summer 1976), 809–24.

Nochlin, Linda. "Why Have There Been No Great Women Artists?" *Art News*, vol. 69, no. 9 (Jan. 1971), 24–39.

Parlee, Mary Brown. Review Essay: "Psychology." *SIGNS*, vol. 1, no. 1 (Autumn 1975), 119–38.

Rossi, Alice S. "A Biosocial Perspective on Parenting." *Daedalus*, vol. 106, no. 2 (Spring 1977), 1–31.

Silverblatt, Irene. "Andean Women in the Inca Empire." *Feminist Studies*, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), 37–61.

Stern, Bernard J. "Women, Position of in Historical Society." In *Encyclopedia of Social Sciences*, Edwin R. Seligman (ed.), vol. 15. New York: Macmillan, 1935, pp. 442–46.

Tillion, Germaine. "Prehistoric Origins of the Condition of Women in 'Civilized' Societies," *International Social Science Journal*, vol. 69, no. 4 (1977), 671–81.

Vaughter, Reesa M. Review Essay: "Psychology." *SIGNS*, vol. 2, no. 1 (Autumn 1976), 120–46.

2. *Anthropology*

Books

Ardrey, Robert. *The Territorial Imperative: A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations*. New York: Atheneum, 1966.

Childe, V. Gordon. *Man Makes Himself*. London: Watts, 1936.

Farb, Peter. *Humankind*. Boston: Houghton Mifflin, 1977.

Friedl, Ernestine. *Women and Men: An Anthropologist's View*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1975.

Goody, Jack. *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*. London: Cambridge University Press, 1976.

Hrdy, Sarah Blaffer. *The Woman That Never Evolved*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

Jolly, Alison. *The Evolution of Primate Behavior*. New York: Macmillan, 1972.

Lee, R. B., and Irven DeVore (eds.). *Man, the Hunter*. Chicago: Aldine, 1968.

Leith-Ross, Sylvia. *African Women: A Study of the Ibo of Nigeria*. London: Routledge, 1937.

Lévi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press, 1969.

Marshak, Alexander. *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation*. New York: McGraw-Hill, 1971.

Martin, M. Kay, and Barbara Voorhies. *Female of the Species*. New York: Columbia University Press, 1975.

Matthiasson, Carolyn J. *Many Sisters: Women in Cross-Cultural Perspective*. New York: Macmillan, 1974.

Mauss, Marcel. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen & West Ltd., 1954.

Mead, Margaret. *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*. New York: Morrow, 1949.

———. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Laurel, 1971.

Morgan, Elaine. *The Descent of Woman*. New York: Stein and Day, 1972.

Morgan, Lewis Henry. *Ancient Society*. New York: World, 1963. Reprint of 1877 ed.

Murdock, George P. *Our Primitive Contemporaries*. New York: Macmillan, 1934.

Ortner, Sherry B., and Harriet Whitehead (eds.). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. New York: Cambridge University Press, 1981.

Reiter, Rayna Rapp. *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review, 1978.

Rohrlich-Leavitt, Ruby (ed.). *Women Cross-Culturally: Change and Challenge*. Chicago: Aldine, 1975.

Rosaldo, Michelle, and Louise Lamphere. *Women, Culture & Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.

Sacks, Karen. *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*. Urbana: University of Illinois Press, 1982.

Sanday, Peggy Reeves. *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Schneider, David M., and Kathleen Gough (eds.). *Matrilinial Kinship*. Berkeley: University of California Press, 1962.

Tanner, Nancy Makepeace. *On Becoming Human*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Tiger, L. *Men in Groups*. New York: Random House, 1969.

Articles

Aaby, Peter. "Engels and Women." *Critique of Anthropology*, vol. 3, nos. 9–10, (1977), 25–53.

Harris, Marvin. "Why Men Dominate Women." *Columbia*, vol. 21 (Summer 1978), 9–13, 39.

Lamphere, Louise. Review Essay: "Anthropology." *SIGNS*, vol. 2, no. 3 (1977), 612–27.

Lee, Richard B. "What Hunters Do for a Living, or, How To Make Out on Scarce Resources." In *Man the Hunter*, eds. R. B. Lee and Irven DeVore. Chicago: Aldine, 1968, 30–48.

Meillassoux, Claude. "From Reproduction to Production: A Marxist Approach to Economic Anthropology." *Economy and Society*, no. 1 (1972), 93–105.

———. "The Social Organisation of the Peasantry: The Economic Basis of Kinship." *Journal of Peasant Studies*, vol. 1, no. 1 (1973).

Molyneux, Maxine. "Androcentrism in Marxist Anthropology." *Critique of Anthropology*, vol. 3, nos. 9–10 (1977), 55–81.

Moore, John. "The Exploitation of Women in Evolutionary Perspective." *Critique of Anthropology*, vol. 3, nos. 9–10 (1977), 83–100.

Murdock, George P. "Comparative Data on the Division of Labor by Sex." *Social Forces*, vol. 15, nos. 1–4 (May 1937), 551–53.

Ortner, Sherry B. "The Virgin and the State." *Feminist Studies*, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), 19–35.

Rapp, Rayna. "Review of Claude Meillassoux, 'Femmes, Greniers et Capitaux.' " *Dialectical Anthropology*, vol. 3 (1977), 317–23.

Reiter, Rayna Rapp. "The Search for Origins: Unravelling the Threads of Gender Hierarchy." *Critique of Anthropology*, vol. 2, nos. 9–10 (1977), 5–24.

Rosaldo, M. Z. "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding." *SIGNS*, vol. 5, no. 3 (Spring 1980), 389–417.

Safa, H., and E. Leacock (eds.). "Development and the Sexual Division of Labor." Special Issue, *SIGNS*, vol. 7, no. 2 (Winter 1981).

Sahlins, Marshall. "The Origins of Society." *Scientific American*, vol. 203, no. 48 (Sept. 1960), 76–87.

Silverblatt, Irene. "Andean Women in the Inca Empire." *Feminist Studies*, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), 37–61.

Stack, Carol, *et al*. Review Essay: "Anthropology." *SIGNS*, vol. 1, no. 1 (Autumn 1975), 147–60.

Tanner, Nancy, and Adrienne Zihlman, "Women in Evolution, Part I: Innovation and Section in Human Origins." *SIGNS*, vol. 1, no. 3 (Spring 1976), Part 1, pp. 585–608.

Tiffany, Sharon. "The Power of Matriarchal Ideas." *International Journal of Women's Studies*, vol. 5, no. 2 (1982), 138–47.

———. "Women, Power, and the Anthropology of Politics: A Review." *International Journal of Women's Studies*, vol. 2, no. 5 (1979), 430–42.

Wolf, Eric. "They Divide and Subdivide, and Call it Anthropology." *New York Times* (Nov. 30, 1980), sect. 4, p. 9.

II THE ANCIENT NEAR EAST

1. *Primary Sources*

Books

The Code of Hammurabi in the following editions:

Driver, G. R., and John C. Miles. *The Babylonian Laws*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press. vol. I, 1952; vol. II, 1955.

Kohler, J., and F. E. Peiser, *Hammurabi's Gesetz: Übersetzung, Juristische Wiedergabe, Erläuterung*. Leipzig: Pfeiffer, 1904.

Meek, Theophile J. Trans. In James B. Pritchard, 1955.

Mueller, David. *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung*. Wien: A. Holder, 1903.

The Hittite laws in the following editions:

Friedrich, Johannes. *Die Hethitischen Gesetze*. Leiden: E. J. Brill, 1959.

Goetze, Albrecht. Trans. In Pritchard, 1955.

Walther, Arnold. "The Hittite Code." In J. M. Powis Smith, 1931.

The Middle Assyrian laws in the following editions:

Driver, G. R., and John C. Miles. *The Assyrian Laws*. Oxford: Clarendon Press, 1935.

Luckenbill, Daniel D., and F. W. Geers. Trans. In J. M. Powis Smith, *The Origin and History of Hebrew Law*. Chicago: University of Chicago Press, 1931.

Meek, Theophile. Trans. In James B. Pritchard, 1955.

Falkenstein, Adam. *Archaische Texte aus Uruk.* (Ausgrabungen der Deutschen Forschung in Uruk-Warka). Vol. 2, no. 111, Berlin, 1936.

———. "Neusumerische Gerichtsurkunden," *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-historische Abteilung,* Neue Folge, Heft 39, 40, 44.

———. *Sumerische Götterlieder.* Heidelberg: (Winter 1959).

Pritchard, James B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* Princeton: Princeton University Press, 1950.

———. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* 2nd ed. Trans. and annotators W. F. Albright and others. Princeton: Princeton University Press, 1955.

———. *The Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament.* Princeton: Princeton University Press, 1969.

Roemer, W. H. *Frauenbriefe über Religion, Politik und Privatleben in Mari.* Untersuchungen zu G. Dossin, Archives Royales de Mari X, Paris, 1967. Neukirchen-Venuyn: Butzon & Bercker Kevelaer, 1971.

Singh, Purushottam. *Neolithic Cultures of Western Asia.* London: Seminar Press, 1974.

Steible, H. *Altsumerische Bau- und Weihinschriften.* 2 vols. Wiesbaden: Franz Steiner, 1982.

Wolkenstein, Diane, and Samuel Noah Kramer. *Inanna: Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer.* New York: Harper & Row, 1983.

Zimmern, Heinrich. "Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl." *Der alte Orient.* 7 Jahrgang, Heft 3, pp. 1–32. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905.

Articles

Angel, Lawrence. "Neolithic Skeletons from Čatal Hüyük." *Anatolian Studies,* vol. 21 (1971), 77–98.

Dietz, Otto Edzard. "Sumerische Rechtsurkunden des 3. Jahrtausends, aus der Zeit vor der III. Dynastie von Ur." *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse,* Abhandlungen, Neue Folge, Heft 67. München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1968.

Ebeling, Erich. "Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion." *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft* (E. V.), 1918, I, 23. Jahrgang. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1918, pp. 1–70.

Parker B. "The Nimrud Tablets, 1952—Business Documents." *Iraq,* vol. 16 (1954), 29–58.

Reports ·

Mellaart, James. "Excavations at Catal Hüyük: 1963, Third Preliminary Report." *Anatolian Studies,* vol. 14 (1964), 39–120.

———. "Excavations at Čatal Hüyük: 1965, Fourth Preliminary Report." *Anatolian Studies,* vol. 16 (1966), 165–192.

2. *Reference Works*

Books

The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Chicago: Oriental Institute; and Glückstadt: J. J. Augustin, 1968.

Cotterell, Arthur. *The Encyclopedia of Ancient Civilizations*. New York: Mayflower Books, 1980.

Ebeling, Erich, and Bruno Meissner. *Reallexicon der Assyriologie*. 6 vols. Berlin & Leipzig: De Gruyter, 1932.

Ebert, Max. *Reallexicon der Vorgeschichte*. vol. 4, (erste Hälfte). Berlin: De Gruyter, 1926.

Edwards, I. E. S. *et al* (eds.). *The Cambridge Ancient History*. vol. 1, pt. 1: *Prolegomena and Prehistory*. 3rd ed. Cambridge, 1970.

———. vol. 1, pt. 2: *Early History of the Middle East*. 1971.

———. vol. 2, pt. 1: *The Middle East and the Aegean Region, c. 1800–1380 B.C.* 1973.

———. vol. 2, pt. 2: *The Middle East and the Aegean Region, c. 1380–1000 B.C.*, 1975.

Landsberger, Benno, E. Reiner, and M. Civil. (eds.). *Materials for the Sumerian Lexicon (MSL)*. vol. 12. Rome: Pontifical Bibilical Instirute, 1969.

3. *Secondary Works*

Books

Adams, Robert McCormick. *The Evolution of Urban Society*. Chicago: Aldine, 1966.

———. *Heartland of the Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Flood Plain of the Euphrates*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Andrae, Walter. *Die archaischen Ishtar-Tempel in Assur*. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft. No. 39, Leipzig, 1922.

Batto, Bernard Frank. *Studies on Women at Mari*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

Bin-Nun, Shoshana R. *The Tawananna in the Hittite Kingdom*. Heidelberg: Carl Winter, 1975.

Bottero, Jean, Elena Cassin, and Jean Vercoutter (eds.). *Near East: The Early Civilizations*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1967.

Chiera, Edward. *They Wrote on Clay*. Chicago: University of Chicago Press, 1938.

Contenau, Georges. *Everyday Life in Babylon and Assyria*. London: Edward Arnold Ltd., 1954.

Darlington, C. D. *The Evolution of Man and Society*. New York: Simon & Schuster, 1969.

Deetz, James. *Invitation to Archaeology*. Garden City, N.Y.: Natural History Press, 1967.

Deimel, P. Anton. *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger*. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1931.

Diakonoff, I. M. (ed.). *Ancient Mesopotamia: Socio-economic History, A Collection of Studies by Soviet Scholars*. Moscow: Nauka Publishing House, 1969.

Driver, G. R. *Canaanite Myths and Legends*. Edinburgh: T & T Clark, 1956.

Frankfort, Henri, *et al*. *Before Philosophy*, Baltimore: Penguin Books, 1963.

Frankfort, Henri, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, and William A. Irwin. *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press, 1946.

Gadd, C. J. *Teachers and Students in the Oldest Schools*. London, 1956.

Glubok, Shirley, (ed.). *Discovering the Royal Tombs at Ur*. London: Macmillan, 1969.

Hallo, William W., and J. J. A. van Dijk. *The Exaltation of Inanna*. New Haven: Yale University Press, 1968.

Harris, Rivkah. *Ancient Sippar: A Demographic Study of an Old Babylonian City (1894–1595 B.C.).* Istanbul: Historisch-Archeologisch Instituut, 1975.
Hawkes, Jacquetta, and Sir Leonard Woolley. *History of Mankind.* Vol. 1, *Prehistory and the Beginnings of Civilization.* New York: Harper & Row, 1963.
Jacobsen, Thorkild. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion.* New Haven: Yale University Press, 1976.
———. *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture.* Ed. William L. Moran. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
James, Edwin O. *The Cult of the Mother-Goddess: An Archaeological and Documentary Study.* London: Thames & Hudson, 1959.
———. *Myth and Ritual in the Ancient Near East.* London: Thames & Hudson, 1958.
Jastrow, Morris. *The Civilization of Babylon and Assyria.* Philadelphia: Lippincott, 1915.
Jayne, Walter A., M.D. *The Healing Gods of Ancient Civilizations,* New Haven: Yale University Press, 1925.
Jeremias, Alfred. *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur.* Berlin: De Gruyter, 1929.
Koschaker, Paul. *Quellenkritische Untersuchungen zu den altassyrischen Gesetzen.* Leipzig: J. C. Hinrich, 1921.
———. *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Königs von Babylon.* Leipzig: Veit & Co., 1917.
Kraeling, Carl H., and Robert McC. Adams. *City Invincible: A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East.* Chicago: University of Chicago Press, 1960.
Kramer, Samuel Noah. *From the Tablets of Sumer.* Indian Hills, Colo.: Falcon Wing Press, 1956.
———. *History Begins at Sumer.* 3rd rev. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.
———. *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer.* Bloomington: Indiana University Press, 1969.
———. *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* Rev. ed. New York: Harper & Bros., 1961.
———. *The Sumerians.* Chicago: University of Chicago Press, 1963.
Langdon, Stephen. *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man.* Philadelphia: University Museum, 1915.
Lansing, Elizabeth. *The Sumerians: Inventors & Builders.* London: Cassell, 1974.
Lesko, Barbara S. *The Remarkable Women of Egypt.* Berkeley: B. C. Scribe Publications, 1978.
MacQueen, James G. *Babylon,* London: Robert Hale Ltd., 1964.
Matthiae, Paolo. *Ebla: An Empire Rediscovered.* Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981.
Meissner, Bruno. *Babylonien & Assyrien.* 2 vols. Heidelberg: Carl Winter, 1920.
Mellaart, James. *Čatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia.* New York: McGraw-Hill, 1967.
———. *Earliest Civilizations of the Near East.* New York: McGraw-Hill, 1965.
Messerschmidt, Leopold. *Die Hettiter.* Leipzig: J. C. Hinrich, 1902.
Ministry of Information, Government of Iran. *Persepolis, Pasargadae, and Naghsh-e-Rustam.* Teheran: Offset Press, 1966.
Moorey, P. R. S. *Ur of the Chaldees: A Revised and Updated Version of Sir Leonard Woolley's Excavations at Ur.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982.
Murray, Margaret Alice. *The Genesis of Religion.* London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

Oppenheim, A. Leo. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

Redman, Charles. *The Rise of Civilization: From Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East*. San Francisco: W. H. Freeman, 1978.

Saggs, H. W. F. *The Greatness That Was Babylon*. London: Sidgewick and Jackson, 1962.

Schmandt-Besserat, Denise, (ed.). *The Legacy of Sumer; Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin*. Malibu, Calif.: Undena Publications, 1976.

Schmandt-Besserat, Denise, and S. M. Alexander. *The First Civilization: The Legacy of Sumer*. Austin: University of Texas Press, 1975.

Schreier, Josephine. *Göttinnen: Ihr Einfluss von der Urzeit bis zur Gegenwart*. München: C. Verlag Frauenoffensive, 1977.

Service, Elman, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*. New York: W. W. Norton, 1975.

Todd, Ian, *Čatal Hüyük in Perspective*. Menlo Park: Cummings Publishing Co., 1976.

Welskopf, Elizabeth. *Die Produktionsverhältnisse im alten Orient und in der grieschisch-römischen Antike*. Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1957.

Widengren, G. *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*. Uppsala Universitets Arsskrift, no. 4, 1951.

Winckler, Hugo. *Himmels-und Weltenbild der Babylonier*. Leipzig: J. C. Hinrich, 1901.

Woolley, C. Leonard. *The Sumerians*. Oxford: Clarendon Press, 1928.

Woolley, Sir Charles Leonard. *Excavations at Ur: A Record of Twelve Years' Work*. London: Ernest Benn Ltd., 1954.

Articles

Albenda, Pauline. "Western Asiatic Women in the Stone Age: Their Image Revealed." *Biblical Archaeologist*, vol. 46, no. 2 (Spring 1983), 82–88.

Barstow, Anne. "The Uses of Archeology for Women's History: James Mellaart's Work on the Neolithic Goddess at Čatal Hüyük." *Feminist Studies*, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), 7–18.

Bottero, Jean. "La Femme dans la Mesopotamie ancienne." chap. 1, In *Historie mondiale de la femme*, Ed. Pierre Grimal. Paris: Nouvelle Librarie de France, 1965.

Carneiro, Robert. "A Theory of the Origin of the State." *Science*, vol. 169, no. 3947 (Aug. 1970), 733–35.

Cassin, Elena. "Pouvoirs de la femme et structures familiales." *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, vol. 63, no. 2 (1969), 121–48.

Diakonoff, Igor M. "Socio-economic Classes in Babylonia and the Babylonian Concept of Social Stratification." In Dietz, Otto Edzard, *Gesellschaftsklassen im alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten*—XVIII Recontre Assyriologique Internationale, München, 29 Juni bis 3 Juli 1970. München, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Abhandlungen, Neue Folge, Heft 75, 1972.

Diamond, A.S., "An Eye for an Eye." *Iraq*, vol. 19, pt. 2 (Autumn 1957), 151–55.

Dougherty, Raymond Philip. "The Shirkutu of Babylonian Deities." *Yale Oriental Series*, vol. 5, pt. 2. New Haven: Yale University Press, 1923.

Durand, Jean-Marie. "Trois Etudes sur Mari." *Mari: Annales de Recherches Interdisciplinaires*, vol. 3 (1904), 127–72.

Ebeling, Erich. "Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion." *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft* (E. V.), 1918, I, 23 Jahrgang. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1918, pp. 1–70.

Finkelstein, J. J. "Sex Offenses in Babylonian Laws." *Journal of the American Oriental Society*, vol. 86 (1966), 355–372.

———. "Subartu and Subarians in Old Babylonian Sources." *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 9 (1955), 1–7.

Fried, Morton. "On the Evolution of Social Stratification and the State." In Stanley Diamond (ed.). *Culture and History*. New York: Columbia University Press, 1960.

Gadd, C. J. "Some Contributions to the Gilgamesh Epic." *Iraq*, vol. 28, pt. 2 (Autumn 1966), 105–21.

Gordon, Cyrus H. "The Status of Women Reflected in the Nuzi Tablets." *Zeitschrift für Assyriologie*, Neue Folge, Band IX (1936), 147–69.

Greengus, Samuel. "The Old Babylonian Marriage Contract." *Journal of the American Oriental Society*, vol. 89 (1969), 505–32.

Grosz, K. "Dowry and Bride Price in Nuzi." In *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians*. Ed. David I. Owen and Martha A. Morrison. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 1981, pp. 161–82.

Harris, Rivkah. "Biographical Notes on the *Naditu* Women of Sippur." *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 16 (1962), 1–12.

Jacobsen, Thorkild. "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia." *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 2, no. 3 (July 1943).

Justus, Carol F. "Indo-Europeanization of Myth and Syntax in Anatolian Hittite: Dating of Texts As an Index." *Journal of Indo-European Studies*, vol. 2 (1983), 59–103.

Koschaker, Paul. "Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten." *Zeitschrift für Assyriologie*, Neue Folge, Band 7 (Band 41) Berlin and Leipzig, (1939), 1–89.

Kramer, Samuel Noah. "The Weeping Goddess: Sumerian Prototypes of the *Mater Dolorosa*." *Biblical Archaeologist*, vol. 46, no. 2 (Spring 1983), 60–80.

Kraus, F. R. "Le Role des temples depuis la troisième dynastie d'Ur jusqu'a la premiere Dynastie de Babylone." *Cahiers d' Histoire Mondiale*, vol. 1, no. 3 (Jan. 1954), 518–45.

La Fay, Howard. "Ebla: Splendor of an Unknown Empire." *National Geographic*, vol. 154, no. 6. (Dec. 1978).

Lambert, W. G. "Morals in Ancient Mesopotamia." *Vooraziatisch Egypt Genootschap "Ex Oriente Lux" Jaarbericht*, no. 15 (1957–58), 184–96.

Leacock, Eleanor. "Women in Egalitarian Societies." In Renate Bridenthal and Claudia Koonz. *Becoming Visible*, pp. 11–35.

Maekawa, Kunio. "The Development of the E-MI in Lagash during the Early Dynastic III." *Mesopotamia*, vols. 8–9 (1973–74), 77–144.

Meissner, Bruno. "Aus dem altbabylonischen Recht." *Der alte Orient*, Jahrgang 7, Heft 1. Leipzig: J. C. Hinrich, 1905, pp. 3–32.

Millard, Alan R. "In Praise of Ancient Scribes." *Biblical Archaeologist*, vol. 45, no. 3 (Summer 1982).

Morrison, Martha A. "The Family of Silva Tesub *marsarr*." *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 31, no. 1 (Jan. 1979), 3–29.

Oppenheim, A. Leo. "The Golden Garments of the Gods." *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 8 (1949).

———. "A Note on the Scribes of Mesopotamia." *Studies in Honor of Benno Landsberger on His 75th Birthday, April 25, 1965*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.

———. " 'Siege-Documents' from Nippur." *Iraq*, vol. 17 (1955), pages 69–89.

Perlman, Alice, and Polly Perlman. "Women's Power in the Ancient World." *Women's Caucus, Religious Studies*, vol. 3 (Summer 1975), 4–6.

Postgate, J. N. "On Some Assyrian Ladies." *Iraq*, vol. 41 (1979), 89–103.

Rapp, Rayna. "Women, Religion and Archaic Civilizations." *Feminist Studies*, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), 1–6.

Renger, Johannes. "Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit." *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archeologie*, Neue Folge, Band 24. Berlin: De Gruyter, 1967, 1. Teil, 110–88.

Rohrlich, Ruby. "State Formation in Sumer and the Subjugation of Women." *Feminist Studies*, vol. 6, no. 1 (Spring 1980), pp. 76–102.

Rorhlich-Leavitt, Ruby. "Women in Transition: Crete and Sumer," in Bridenthal and Koonz, *Becoming Visible*, pp. 36–59.

Rowton, M. B. "Urban Autonomy in a Nomadic Environment." *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 32 (1973), 201–15.

Saporetti, Claudio. "The Status of Women in the Middle Assyrian Period." In *Monographs on the Ancient Near East*, vol. 2, no. 1. Malibu, Calif.: Undena Publ., 1979.

Sasson, Jack M. "Biographical Notices on Some Royal Ladies from Mari." *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 25, no. 2 (Jan. 1973), 59–104.

———. "Thoughts of Zimri-Lim." *Biblical Archaeologist*, vol. 47, no. 2 (June 1984), 111–20.

Schmandt-Besserat, Denise. "Decipherment of the Earliest Tablets." *Science*, vol. 211 (16 Jan. 1981), 283–85.

———. "The Envelopes That Bear the First Writing." *Technology and Culture*, vol. 21, no. 3 (1980), 357–85.

Seibert, Ilse. "Hirt-Herde-König." *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, no. 53. Berlin: Akademie Verlag, 1969.

Wright, Henry T., and Gregory A. Johnson. "Population, Exchange, and Early State Formation in Southwestern Iran." *American Anthropologist*, vol. 77, no. 2 (Spring 1975), 267–89.

Yoffee, Norman. "The Economic Role of the Crown in the Old Babylonian Period." *Bibliotheca Mesopotamia*. Ed. G. Bucellati, vol. 5 Malibu, Calif.: Undena Publ., 1977.

III SLAVERY

Books

Bakir, Abd el-Mohsen. *Slavery in Pharaonic Egypt*. Cairo, 1952.

Davis, David Brion. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770–1823*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1975.

———. *The Problem of Slavery in Western Culture*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1966.

Degler, Carl. *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. New York: Macmillan, 1971.

Finley, Moses I. *Aspects of Antiquity*. London: Chatto & Windus, 1968.

———. *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*. Cambridge: Heffer & Sons, 1960.

Genovese, Eugene D. *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. New York: Pantheon, 1974.

Greenidge, Charles W. W. *Slavery*. London: Allen & Unwin, 1958.

Jordan, Winthrop D. *White Over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550–1812*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968.

Klein, Herbert S. *Slavery in the Americas: A Comparative Study of Virginia and Cuba*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Mendelsohn, Isaac. *Legal Aspects of Slavery in Babylonia, Assyria and Palestine: A Comparative Study, 3000–500 B.C.* Williamsport, Pa.: The Bayard Press, 1932.

———. *Slavery in the Ancient Near East*. New York: Oxford University Press, 1949.

Miers, Suzanne, and Igor Kopytoff (eds.). *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*. Madison: University of Wisconsin Press, 1977.

Myrdal, Gunnar. *American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. New York: Harper & Row, 1944.

Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Watson, James L. *Asian and African Systems of Slavery*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Westerman, William L. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1955.

Wiedemann, Thomas. *Greek and Roman Slavery*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981.

Winks, Robin (ed.). *Slavery: A Comparative Perspective*. New York: New York University Press, 1972.

Articles

Feigin, Samuel I. "The Captives in Cuneiform Inscriptions." *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. 50, no. 4 (July 1934).

Finley, Moses I. "Slavery." In *Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 14. New York: Macmillan and the Free Press, 1968, pp. 307–18.

Gelb, I. J. "Prisoners of War in Early Mesopotamia." *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 32 (1973), 70–98.

Harris, Rivkah. "Notes on the Slave Names of Old Babylonian Sippar." *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 29, no. 1 (Jan. 1977), 46–51.

Pulleyblank, E. G. "The Origins and Nature of Chattel Slavery in China." *Journal of Economic and Social History of the Orient*, vol. 1, pt. 1 (1958), 201–5.

Siegel, Bernard. "Slavery During the 3rd Dynasty of Ur." *Memoirs of the American Anthropological Association*, New Series, vol. 49, no. 1.

———. "Some Methodological Considerations for a Comparative Study of Slavery." *American Anthropologist*, New Series, vol. 47, no. 2 (April–June 1945), 357–92.

"Slavery, Serfdom and Forced Labor." In *New Encyclopaedia Britannica*. 15th ed. vol. 16, (Chicago, 1979), *Macropaedia*, pp. 853–66.

Wilbur, C. Martin. "Slavery in China during the Former Han Dynasty, 206 B.C.–A.D. 25." *Publications of Field Museum of National History,* Anthropological Series, vol. 34 (15 Jan. 1943).

IV PROSTITUTION

Books

Bloch, Iwan. *Die Prostitution.* Vol. 1. Berlin: L. Marcies, 1912.

Bullough, Vern L. *Sex, Society and History.* New York: Science History Publications, 1976.

Bullough, Vern L., and Bonnie Bullough. *The History of Prostitution: An Illustrated Social History.* New York: Crown, 1978.

Henriques, Fernando. *Prostitution and Society.* Vol. 1. London: MacGibbon and Kee, 1962.

———. *Stews and Strumpets: A Survey of Prostitution.* London: MacGibbon and Kee, 1961.

La Croix, Paul. *History of Prostitution,* Chicago: Pascal Covici, 1926.

Sanger, William W. *A History of Prostitution.* 1858; rpt. New York: Medical Publishing Co., 1898.

Articles

Ebert, Max, "Prostitution." In *Reallexicon der Vorgeschichte,* Vol. V, erste Hälfte. Berlin: De Gruyter, 1926, p. 323.

May, Geoffrey. "Prostitution." In *Encyclopedia of the Social Sciences,* Vol. 13, New York: Macmillan, 1934, pp. 553–59.

"Prostitution." In *Encyclopedia Americana,* International Edition, Vol. 22. Danbury, Conn.: Americana Corp., 1979, pp. 672–74.

"Prostitution." In *New Encyclopaedia Britannica,* Vol. 15. Chicago: Helen Hemingway Benton Publishers, 1979, p. 76.

Reference

"Geschlechtsmoral" and "Hierodulen," in Erich Ebeling and Bruno Meissner, *Reallexicon der Assyriologie,* vol. 4, Berlin: De Gruyter, 1971, pp. 223, 391–93.

V RELIGION, OLD TESTAMENT, ANCIENT ISRAEL

1. *Primary Sources*

Books

Calvin, John. *Commentaries on the First Book of Moses called Genesis.* Vol. I. Trans. John King. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1948.

Grimké, Sarah M. *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Women.* Boston: Isaac Knapp, 1838.

The Holy Scriptures According to the Masoretic Text. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1917.

Sasson, Jack M. *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.

Speght, Rachel. *A Mouzell for Melastomus, the Cynical Bayter and foule-mouthed Barker against Evah's Sex.* London: Thomas Archer, 1617.

Stanton, Elizabeth Cady, and the Revising Committee. *The Woman's Bible.* 1898; rpt. Seattle: Coalition Task Force on Women and Religion, 1974.

Zeigner, Oskar. *Luther und die Erzväter: Auszüge aus Luther's Auslegungen zum ersten Buch Moses mit einer theologischen Einleitung.* Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1962.

2. *Reference Works*

Books

Baly, Dennis. *Geography of the Bible: A Study in Historical Geography.* New York: Harper & Row, 1977.

Encyclopaedia Judaica. 16 vols. Jerusalem: Keter Publishing House, 1971–72.

"Hebrew Religion." *Encyclopaedia Britannica,* 11th ed., vol. XIII, New York: Encyclopaedia Britannica Co., 1910.

Harris, Rivkah. "Women in the Ancient Near East." In *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume,* ed. K. R. Crim, Nashville: Abingdon, 1976, pp. 960–63.

The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume. ed. K. R. Crim. Nashville: Abingdon, 1976.

Trible, Phyllis. "Women in the Old Testament." In *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume,* ed. K. R. Crim.

3. *Secondary Works*

Books

Albright, William Foxwell. *Archaeology and the Religion of Israel.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1956.

———. *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1940.

Bakan, David. *And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization.* New York: Harper & Row, 1979.

Bewer, Julius August. *The Literature of the Old Testament.* New York: Columbia University Press, 1933. First ed. 1922.

Carmichael, Calum M. *Women, Law, and the Genesis Traditions.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation.* Boston: Beacon Press, 1973.

———. *The Church and the Second Sex.* New York: Harper & Row, 1975.

De Vaux, Roland O. *Ancient Israel: Its Life and Institutions.* New York: McGraw-Hill, 1961; paperback edition, 2 vols., 1965.

Driver, Samuel R. *An Introduction to the Literature of the Old Testament*. New York: Meridian Books, 1960.

Epstein, Louis M. *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*. Cambridge: Harvard University Press, 1942.

———. Sex Laws and Customs in Judaism. New York: Bloch, 1948.

Freud, Sigmund. "Moses and Monotheism: Three Essays." In *Complete Psychological Works*. vol. 23. London: 1963–64, pp. 1–137.

Fiorenza, Elisabeth Schussler. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroads, 1983.

Goldenberg, Naomi, R. *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions*. Boston: Beacon Press, 1979.

Gottwald, Norman K. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 B.C.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1979.

Graves, Robert. *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth* (Amended and enlarged edition.) New York: Farrar, Straus and Giroux, 1983.

Graves, Robert, and Raphael Patai. *Hebrew Myths: The Book of Genesis*. New York: Greenwich House, 1983.

Gray, John. *Near Eastern Mythology*. London: Hamlyn, 1969.

Harris, Kevin. *Sex, Ideology and Religion: The Representation of Women in the Bible*. Totowa, N.J.: Barnes & Noble Books, 1984.

Harrison, Jane Ellen. *Mythology*. New York: Harcourt, Brace and World, 1963.

Hillers, Delbert R. *Covenant: The History of a Biblical Idea*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969.

Hoch-Smith, Judith, and Anita Spring. *Women in Ritual and Symbolic Roles*. New York: Plenum Press, 1978.

James, E. O. *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1960.

MacDonald, Elizabeth Mary. *The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law*. Toronto: University of Toronto Press, 1931.

May, Herbert G., (ed.). *Oxford Bible Atlas*. London: Oxford University Press, 1962.

Meek, Theophile James. *Hebrew Origins*. New York: Harper Torchbooks, 1960.

Monro, Margaret T. *Thinking About Genesis*. Chicago: Henry Regnery, 1966; London: Longmans, Green, 1953.

Negev, Abraham. *Archeological Encyclopedia of the Holy Land*. New York: Putnam, 1972.

Ochs, Carol. *Behind the Sex of God: Toward a New Consciousness—Transcending Matriarchy and Patriarchy*. Boston: Beacon Press, 1977.

Ochshorn, Judith. *The Female Experience and the Nature of the Divine*. Bloomington: Indiana University Press, 1981.

Otwell, John. *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament*. Philadelphia: Westminster Press, 1977.

Pagels, Elaine. *The Gnostic Gospels*. New York: Random House, 1979.

Ruether, Rosemary Radford, (ed.). *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon Schuster, 1974.

Saggs, H. W. F. *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*. London: Athlone Press, 1978.

Sarna, Nahum M. *Understanding Genesis*. New York: McGraw-Hill, 1966.

Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1903); reprint Boston: Beacon Press, n.d.

Speiser, E. A. *Genesis*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1964.

Stone, Merlin. *Ancient Mirrors of Womanhood*. Vol. I, *Our Goddess and Heroine Heritage*. New York: New Sibylline Books, 1979.

———. *When God Was a Woman*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976.

Teubal, Savina J. *Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis*. Athens, Ohio: Swallow Press, 1984.

Von Rad, Gerhard. *Genesis: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1961. (Translation of German edition, 1956.)

Wellhausen, Julius. *Prolegomena to the History of Ancient Israel*. New York: Meridian Books, 1965.

Ungnad, Arthur. *Die Religion der Babylonier und Assyrer*. Jena: E. Diderichs, 1921.

Articles

Farians, Elizabeth. "Phallic Worship: The Ultimate Idolatry." In J. Plaskow and Joan Arnold (eds.). *Women and Religion*. Rev. ed. Missoula, Mont.: Scholars Press, American Academy of Religion, 1974.

Fox, Michael V. "The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly 'ôt Etiologies." *La Revue Biblique*, vol. 81 (1974), 557–96.

Freedman, R. David. "Woman, a Power Equal to Man." *Biblical Archaeology Review*, vol. 9, no. 1 (Jan./Feb. 1983), 56–58.

Frymer-Kensky, Tikva. "Patriarchal Family Relationships and Near Eastern Law." *Biblical Archaeologist*, vol. 44, no. 4 (Fall 1981), 209–14.

Greenberg, Moshe. "Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim" *Journal of Biblical Literature*, vol. 81 (1962), 239–48.

Horowitz, Maryanne Cline. "The Image of God in Man—Is Woman Included?" *Harvard Theological Review*, vol. 72, nos. 3–4 (July–Oct. 1979), 175–206.

Kikawada, I. M. "Two Notes on Eve." *Journal of Biblical Literature*, vol. 91 (1972), 33–37.

Lemaire, André. "Mari, the Bible, and the Northwest Semitic World." *Biblical Archaeogist*, vol. 47, no. 2 (June 1984), 101–8.

———. "Who or What Was Yahweh's Asherah? Startling New Inscriptions from Two Different Sites Reopen the Debate about the Meaning of Asherah," *Biblical Archaeology*, vol. 10, no. 6 (Nov./Dec. 1984), 42–52.

Malamat, A. "Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions." *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82, no. 2 (April–June 1962), 143–49.

Mendenhall, G. "Ancient Oriental and Biblical Law." *Biblical Archaeologist*, vol. 17 (1954), 26–46.

Mendenhall, G. E. "Covenant Forms in Israelite Tradition." *Biblical Archaeologist*, vol. 17 (1954), 50–76.

Meyers, Carol. "The Roots of Restriction: Women in Early Israel." *Biblical Archaeologist*, vol. 41, no. 3 (Sept. 1973), 91–103.

Meyers, Eric M. "The Bible and Archaeology." *Biblical Archaeologist*, vol. 47, no. 1 (March 1984), 36–40.

Morrison, Martha A. "The Jacobs and Laban Narratives in Light of Near Eastern Sources." *Biblical Archaeologist*, vol. 46, no. 3 (Summer 1983), 155–64.

Pardee, Dennis, and Jonathan Glass. "Literary Sources for the History of Palestine and Syria: The Mari Archives." *Biblical Archaeologist*, vol. 47, no. 2 (June 1984), 88–100.

Segel, M. H. "The Religion of Israel Before Sinai." *Jewish Quarterly Review*, vol. 52 (1961–62), 41–68.

Speiser, E. A. "The Biblical Idea of History in Its Common Near Eastern Setting." *Israel Exploration Journal*, vol. 7, no. 4 (1957), 201–16.

———. "3000 Years of Bible Study." *The Centennial Review*, vol. 41 (1960), 206–22.

Tadmor, Miriam. "Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel: Archeological Evidence." In Tomoo Ishida (ed.) *Studies in the Period of David and Solomon and other Essays*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1982, pp. 139–73.

Trible, Phyllis. "The Creation of a Feminist Theology." *New York Times Book Review*, vol. 88 (May 1, 1983), 28–29.

———. "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation." *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 41, no. 1 (March 1973), 30–48.

VI ANCIENT GREECE

1. *Primary Sources*

Books

Aristotle, *Politica*. Benjamin Jowett (trans.). *The Works of Aristotle*, W. D. Ross (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1921.

———. Plato, *The Republic*. Benjamin Jowett (trans.). New York: Random House, n.d. *The Iliad of Homer*. Richmond Lattimore (trans.). Chicago: University of Chicago Press, 1937.

———. *The Odyssey of Homer*. Richmond Lattimore (trans.). London: Macmillan, 1975.

Euripides. Robert W. Cirrigan (trans.). New York: Dell, 1965.

Lefkowitz, Mary R., and Maureen B. Fant. *Women's Life in Greece and Rome: A Sourcebook in Translation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.

Herodotus, *Historia*. Trans. A. D. Godley. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

The Odyssey of Homer. S. H. Butcher (trans.). London: Macmillan, 1917.

The Works of Aristotle J. A. Smith and W. D. Ross. (trans.). Oxford: Clarendon Press, 1912.

Thucydides, *History of Peloponnesian War*. 4 vols. Translated by Charles F. Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

2. *Secondary Works*

Books

Bruns, Ivo, *Frauenemanzipation in Athen, ein Beitrag zur attischen Kulturgeschichte des fünften und vierten Jahrhunderts*. Kiliae: Libraria Academica, 1900.

Ehrenberg, Victor. *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization During the 6th and 5th Centuries* B.C.. London: Methuen, 1973.

———. *The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy*. Oxford: Basil Blackwell, 1951.

Foley, Helen, ed. *Reflections of Women in Antiquity*. New York: Gordon & Breach Science Publications, 1981.

Graves, Robert. *The Greek Myths*. 2 vols. New York: George Braziller, 1959.

Humphreys, S. C. *The Family, Women and Death: Comparative Studies*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

Marrou, H. I. *A History of Education in Antiquity*. New York: 1956.

McNeill, William H. *The Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Peradotto, J., and J. P. Sullivan. *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*. Albany: S.U.N.Y. Press, 1984.

Pomeroy, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken, 1975.

Sealey, Raphael. *A History of the Greek City States: 700–338 B.C.* Berkeley: University of California Press, 1976.

Selfman, Charles. *Women in Antiquity*. London: Thames & Hudson, 1936.

Shorey, Paul. *What Plato Said*. Chicago: University of Chicago Press, 1933.

Taylor, Alfred E. *Plato: The Man and His Work*. London: Methuen, 1926.

Thomson, George. *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama*. London: Lawrence and Wishart, 1941.

Winspear, Alban D. *Genesis of Plato's Thought*. New York: Dryden, 1940. Reprinted by Russell & Russell.

Articles

Arthur, Marylin B. "Origins of the Western Attitude Toward Women." In John Peradatto and J. P. Sullivan (eds.), *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers* (Albany, 1984), pp. 31–37.

Dover, K. J. "Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior." *Arethusa*, vol. 6, no. 1 (1973), 59–73.

Gomme, A. M. "The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries." *Classical Philology*, vol. 20, no. 1 (Jan. 1925), 1–25.

Havelock, Christine Mitchell. "Mourners on Greek Vases: Remarks on the Social History of Women." In *The Greek Vases: Papers based on lectures presented to a symposium at Hudson Valley Community College at Troy, New York, in April of 1979*, ed. Stephen L. Hyatt. Latham, N.Y.: Hudson-Mohawk Association of Colleges and Universities, 1981, pp. 103–18.

Horowitz, Maryanne Cline. "Aristotle and Woman." *Journal of the History of Biology*, vol. 9, no. 2 (Fall 1976), 183–213.

Pomeroy, Sarah B. "Selected Bibliography on Women in Antiquity." *Arethusa*, vol. 6 (1973), 127–57.

Richter, Donald. "The Position of Women in Classical Athens." *Classical Journal*, vol. 67, no. 1 (1971), 1–8.

Warren, Larissa Bonfante. "The Women of Etruria." *Arethusa*, vol. 6, no. 1 (Spring 1973), 91–101.

Zeitlin, Froma I. "Travesties of Gender and Genre in Aristophanes' *Thesomorporiazousae*." In *Reflections of Women in Antiquity*, ed. Helene Foley, New York: Gordon & Breach Science Publications, 1981.

VII ART

Books

Akurgal, Ekrem. *The Art of the Hittites*. New York: Harry N. Abrams, 1962.

Amiet, Pierre. *Art of the Ancient Near East*. New York: Harry N. Abrams, 1980.

Bittel, Kurt. *Die Hethiter: die Kunst Anatoliens von Ende des 3 bis zum Anfang des 1. Jahrtausends, vor Christus*. München: Beck, 1976.

Broude, Norma, and Mary D. Garrard. *Feminism and Art History: Questioning the Litany*. New York: Harper & Row, 1982.

Goldscheider, Ludwig. *Michelangelo*. London: Phaidon, 1959.

Moortgat, Anton. *Die Kunst des alten Mesopotamien; Die klassiche Kunst Vorderasiens*. 2 vols. Köln: Dumont, 1982 & 1984.

Parrot, André. *Sumer: The Dawn of Art*. New York: Golden Press, 1961.

Seibert, Ilse. *Woman in Ancient Near East*. Leipzig: Edition Leipzig, 1974.

Strommenger, E., and M. Hirmer. *The Art of Mesopotamia*. London: Thames & Hudson, 1964.

Strommenger, Eva. *5000 Years of Mesopotamian Art*. New York: Harry N. Abrams, 1962.

الفهرس

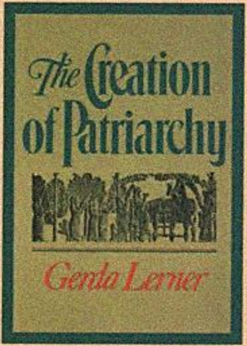
- ص -

- ع -

- غ -

- ف -

نشأة النظام الأبوي



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

حصل هذا الكتاب على جائزة جوان كيلي (Joan Kelly) التي تمنحها الجمعية التاريخية الأميركية سنة 1986.

"يمكننا أن نعدّ **نشأة النظام الأبوي** الكتاب الأكثر أهمية في النظرية النسوية الذي ظهر في جيلنا".

New Directions for Women

"يقدم لنا هذا الكتاب إطاراً تاريخياً مهيباً كان من المستحيل تصوّره قبل التنوير حول مكانة المرأة في العالم الذي قدمته لنا أعمال ليرنر السابقة وأعمال باحثات نسويات أخريات".

Ms. Magazine

"إن كتاب ليرنر هو عمل باحثة جدية وملتزمة كرست وقتها للبحث الدقيق والتفصيلي. يجب أن يكون هذا الكتاب على قائمة جميع القراء".

Women's Review of Books

- **غيردا ليرنر (1920 – 2013)**: مؤرخة، مؤلفة وأستاذة جامعية. وهي أستاذة فخريّة في جامعة وسكنسون - ماديسون، من أبرز أعمالها: *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-Seventy* (1994).

- **أسامة إسبر**: ولد في سوريا عام 1963، حاصل على شهادة دبلوم الدراسات العليا في الأدب الإنجليزي - جامعة دمشق، كاتب ومترجم عن الإنجليزية، عضو هيئة تحرير **مجلة فكر**. من أبرز مؤلفاته: **السيرة الدينارية** (1996)، ومن ترجماته: **احلام آينشتاين** لـ آلن لايتمان (1997).

المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 26 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-434-007-3
9 786144 340073